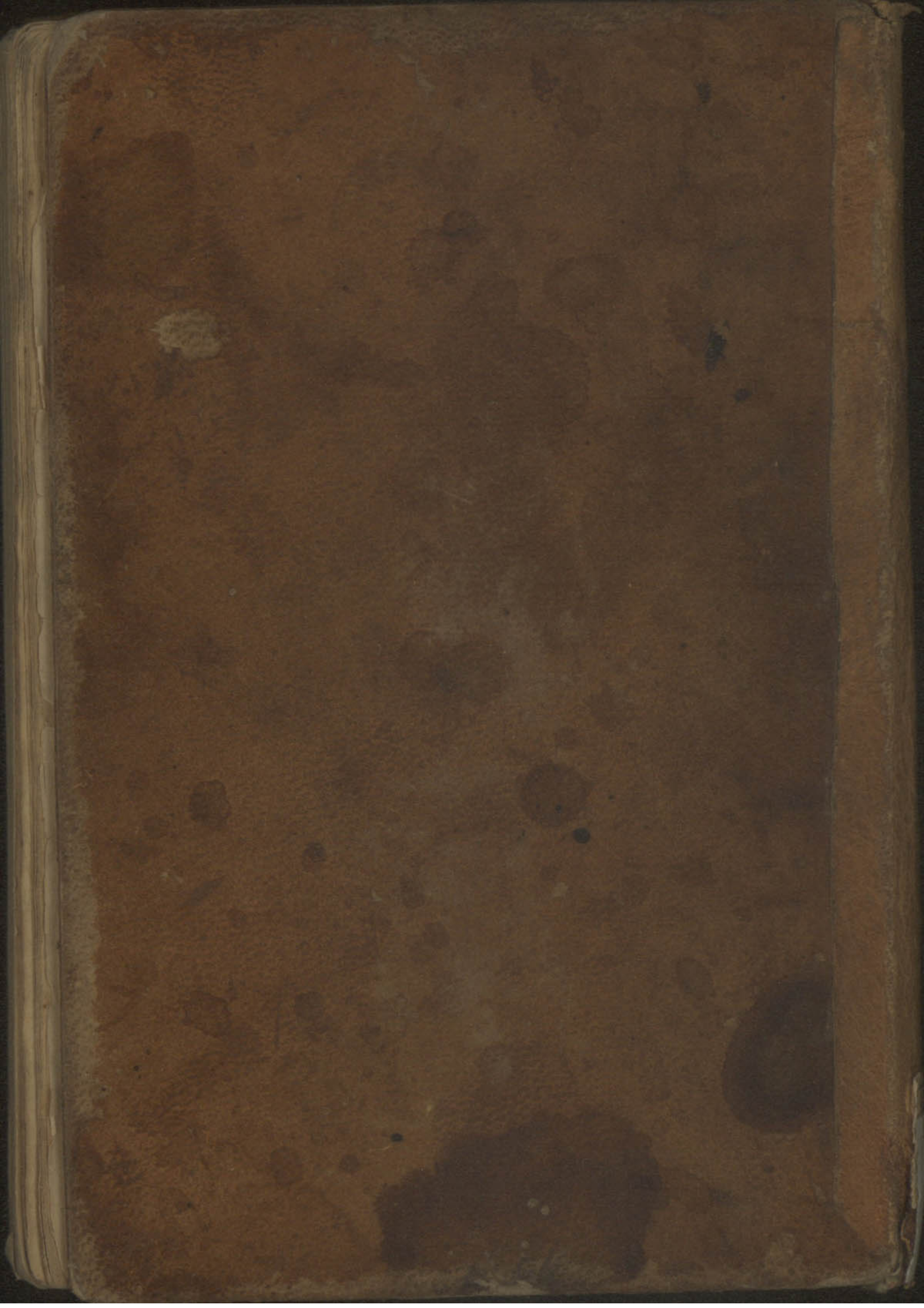
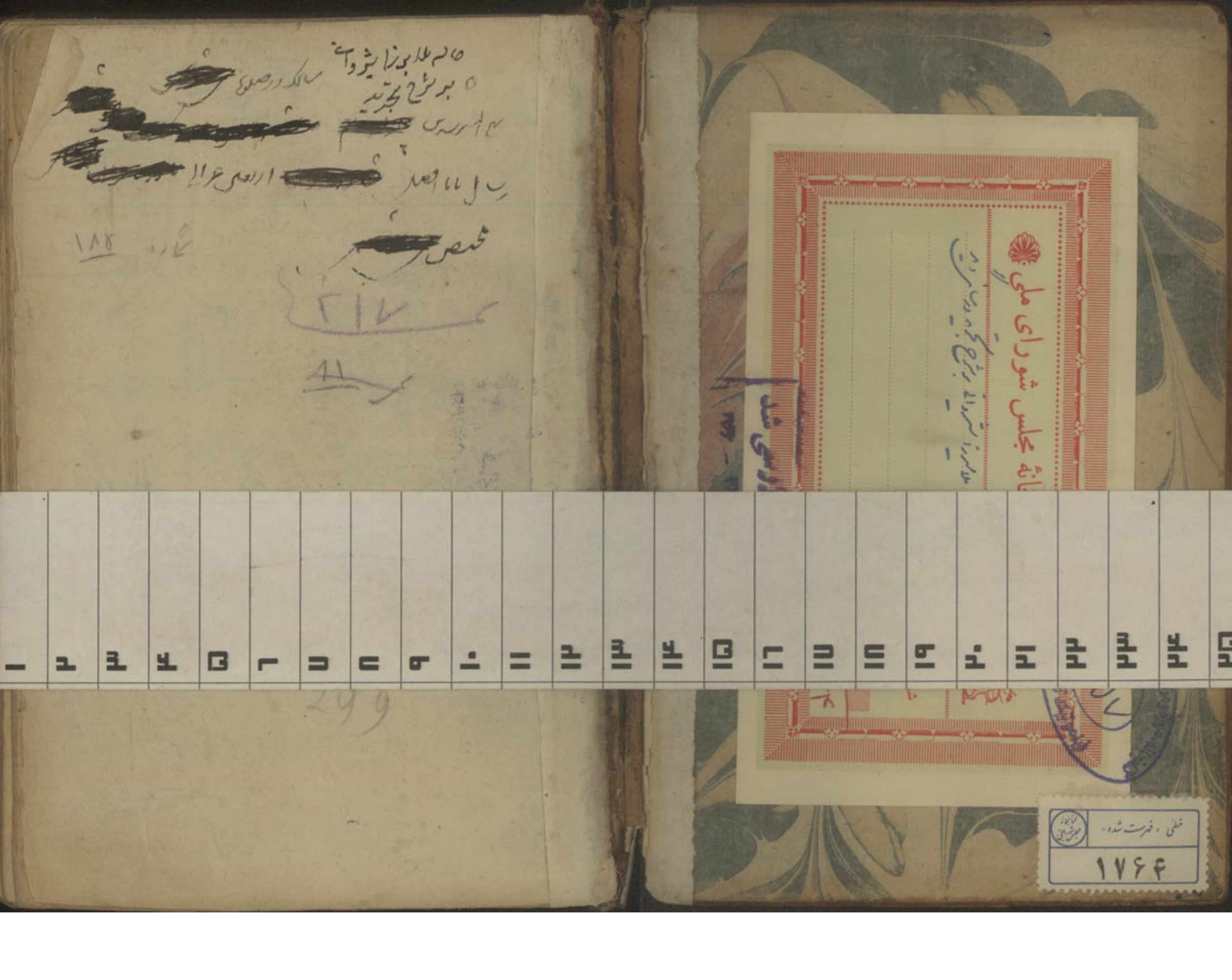
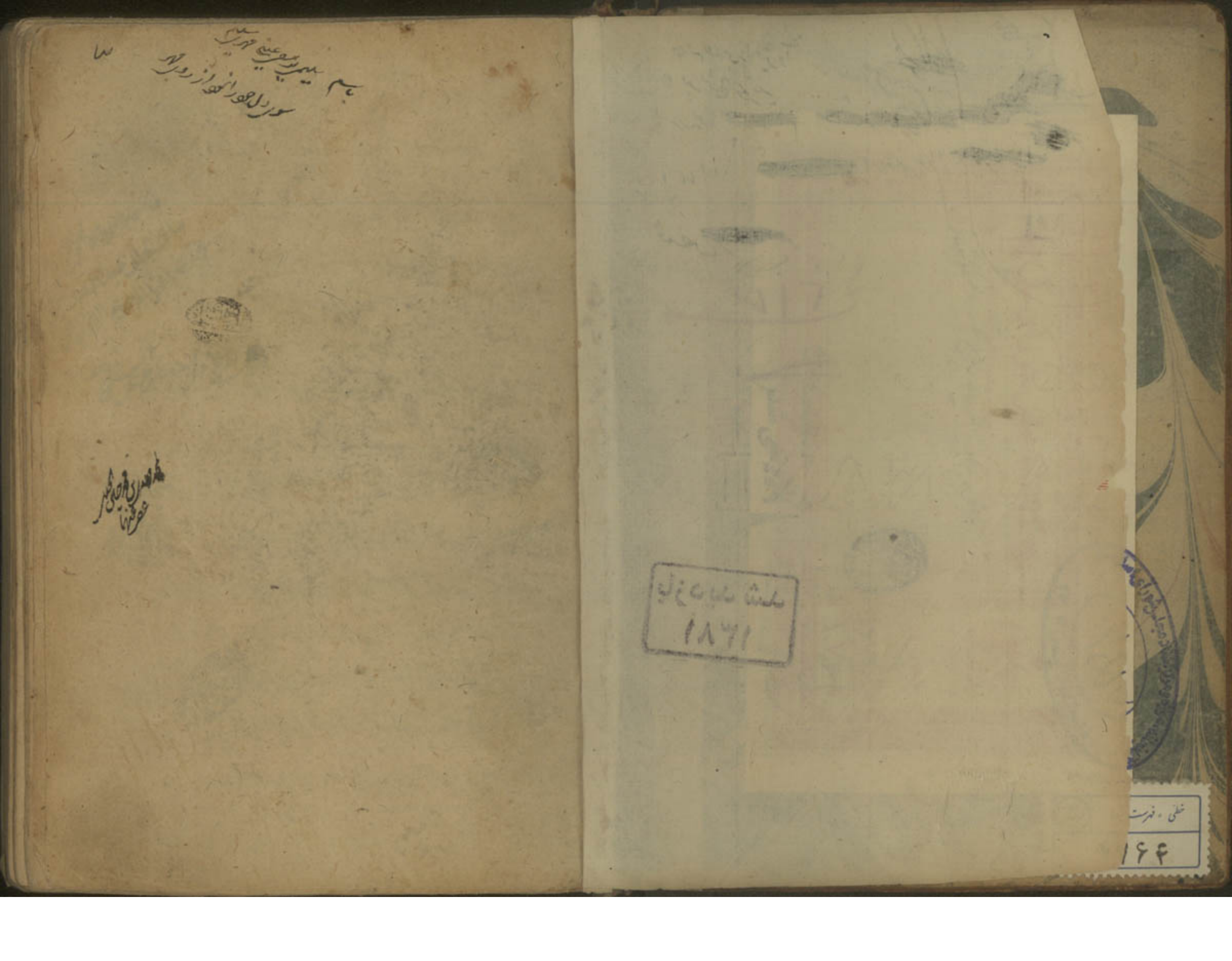


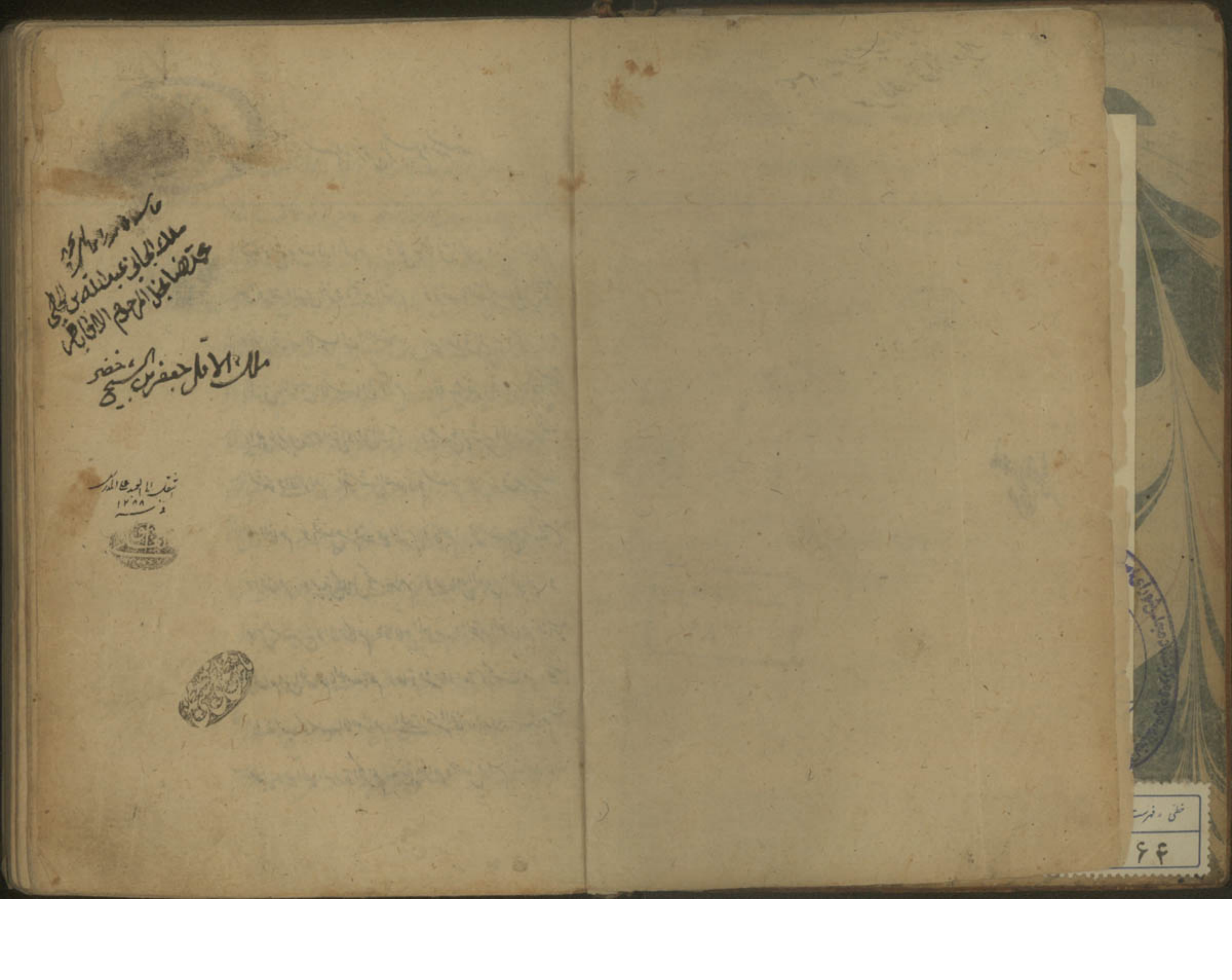




بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
خطی ، فهرست شده
۱۷۶۴


بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ دفتر
۱۷۶۴





بسم الله الرحمن الرحيم ومنه نستمد

خير ما يوشح به معاقد الكلام ويحلى به مخانق المحابر والاقلام
حمد الحمد لله الذي تفرد بالتجريد التام وتوحد بالتقديس فوق التمام
وعلق قلائد الاحسان والانعام على اعناق البرية ونحور الانام
وطوق باطواق الامتنان والاكرام رقاب متقلدي قلادة الايمان والاسلام
واجلى ما يزين به حواشي اوراق الايام واحسن ما يوشى به اطراف صحائف
الشهور والاعوام نقوش الصلوة والسلم على اشرف من شرب
ماء الغمام وافضل من قعد على الثرى وقام محمد النبي صاحب الركن
والمقام ومبين الحلال والحرام وعلى ماحي الظلم والظلام و
حامي الشرائع والاحكام الامام الهمام والقرم القمقام ضارب
الهام من الهام بالصمصام وحاد من حاد الله كبد بحسام علي بن
ابي طالب كاسر الاصنام المعتلي من الفخار ذروة السنام صلى الله
عليهما وعلى آلهما البررة الكرام ما شفي غرام وحصل مرام اما بعد فانّ

احق ما يسكب فيه العبرات في الخلوات ويطوى له في السبرات الفلوات
واولى ما يثنى فيه معاطف الركب والقدم ويعتمد له على الاكف بالخدود
تحصيل زاد المعاد والاستعداد للسفر الى رب العباد والاصل الاصيل
وملاك الجمل والتفصيل في هذا الباب معرفة الصانع تعالى بما يجب
وماله من صفات الكمال وسمات الجلال وما صدر عنه في النشأة الاولى
والآخرة من الاقوال والافعال واليه اشير في القرآن المجيد الذي لا
عنه محيد بالايمان بالله واليوم الآخر وهو لسفر الاخرة خير الذخائر
ولقد كنت فيما غبر من عمري ومضى وعبر من دهري وانقضى ممتطيا غوارب
الغربة مقاسيا شدائد الكربة في المدارس والدربة والوصول الى الائمة
حتى انخت ركاب الطلب بحجة المطلب وحططت رحالي في ظل الحي بمنزل
سلمى فرايت شكر واهب المنح والعطايا وغافر الزلل والخطايا في اوان
النشر ما طويت عليه صحائف قلبي وابث ما جمعت في مخازن صدري وانفق
ما اتفق لي حصوله من الكنوز وابوح بما ابيح لي العثور عليه من الاسرار والرموز
فجمعت من الحواشي عصمها الله من طعن الذم والواشي والبسه من حلل

صورة الغواشي على الحاشيات التجريد من مصنفات الامام العلامة صاحب
الطبع السديد والذهن الحديد نصير الملة والدين الطوسي روح الله روحه
القدوسي وشرحه الجديد للحبر الخبير والناقد البصير علاء الدين علي
القوشجي وهو الذي لا يشق غباره ولا يطار رغابه ولم يتفق له من
الاذكياء غير تعليق بقضاء حق البيان ماطل فبقي ذلك المقصد من الكتاب
كجيد عاطل وكانت الحواشي المخفية عليه كشنف لا يجاور تعليقه الآذان
وهي مع ذلك معتق مغلق تنبو عن الافهام ولا تتعلق بالاذهان
فاظهرت ما خفي من اسرارها تحت استارها وفتقت الاكمام عن ازهارها
وانوارها ولما تيسرت الامنية واستتبت تلك البغية في ايام الدولة
القاهرة والسلطنة الباهرة اعني حالة السلطان الاعظم والخاقان
الاعدل الاكرم باسط بساط الامن والامان قالع اساس الكفر
والطغيان مروج الملة الحنيفية في الافاق ومقيم مراسم الشرع على
ساق رافع رايات العدل والانصاف ودافع آيات الجور و
الاعتساف كاسر رقاب الملوك والجبابرة قاصم اصلاب

الفراعنة والقياصرة مشيد قواعد الملة البيضاء ومحيي معالم الشريعة
الغراء مستخدم اعاظم السلاطين مستتبع افاخم الخواقين الغالب
على بقاع الارض واهلها والمستولي على رباع الدنيا حزنها وسهلها
فارع الشرف الارفع من القصر الدولة الراسية واشرف غصن
نبغ من الدوحة العباسية اذا رايته يوم الصباح حسبته ليثا خادرا
واذا شاهدته يوم السماح خلته غيثا ماطرا اعداه كالخفافيش جبنوا جهوده
الضوء الى الغيران كما تنضوي حين مواجهة الشمس وانوار دولة
خصومه ومخالفيه كاضواء المصابيح والشموع اذا قربت يوما من
اشراق شارق سلطنته صار كان لم يغن بالامس قهر الاشقيا في
ايامه على التوحيد وخلع الانداد حتى كاد يتجافى الكواكب عن التثليث
وغلب العفاف والستر في عهده حتى لا تظهر الزهرة الا متجلببا من
الليل بجلباب سوداء لا تتهامه بالتانيث رماحه كسروات على ظاهر
الشرع يستظل بظلالها علماء الفرقة الناجية وسيوفه بوارق
تبرق في غمام القسطل يستمطر بشرونها فضلاء العصابة الامامية قد

اعتنق فدماءه امات الاعادي وقبض يداه على المكارم والمعالي اخجل
السحاب بكفه الفياض حتى تصبب عرقا وخوف غزاة الفلك
بسيفه القناص حتى ارتعد فرقا اركان الدهر لشهرته بالخيانة
راجفة من سطواته القاضية وقلوب الايام لتهمتها بالغدر واجفة
من عزماته الماضية عزمات ترض منهن رضوى ويكاد الوليد منها
يشيب فللشمس النهار منها وجوب وللقلب الزمان منها وجيب
سرادق عظمته ضربت فوق الافلاك الدائرة ولولاه لانقطعت
عن ثيوب ذرع السماء ازرار النجوم والدرار لايضيق ساحة الهواء
والارض وقباب رفعته نصبت على السموات السائرة والا
انخرقت من لبوس الغبراء اعطاف الفيافي واكناف البراري
لقصر الطول والعرض لو سخط على البحار الطاميات سدها وان
هدد الجبال الراسيات هدها متى ركب جنوده ضاقت
ساحة الوجود على البشر وكلما سار موكبه استتر الشمس والقمر عن البصر
اذا هم بجهاد العدو والمخذول فبشرى للنسور والخوالع واذا همّ

باحيائهم

باحياء دين الرسول فطوبى للصوامع والجوامع انام الانام في ظل وارف
من نيل المنح والعوارف وصرف عنهم ايدي الحوادث والصوارف
بامطاء التوالد والطوارف اخضر الثرى في اطرافه وحواليه من فرط
ندى يديه وتسفر امال الورى لديه من طول ما رشح جوده على حواشي
جنابه بنفرتها تفوق رياض الشباب من سيلان عيون افضاله
وحاضرة حضرتها تخضر لها تروق ابصار اولي الالباب من سريان
ينابيع فيضه ونواله هي الحضرة الغناء تهتز نضرة وتزري بانواع
الربيع المبهج هنالك لا زند الرجاء لمرتج بكاب ولا باب العطاء
لمرتج ناشر جناح العدل والاحسان ناصر دين الله في هذا العصر
والاوان السلطان بن السلطان بن السلطان الخاقان بن
الخاقان بن الخاقان ابو المظفر شاه سليمان الحسيني الموسوي بهادر خان
خلد الله ملكه على مفارق الجمهور وابد ملكه لازمنة الامور ما توالت
الليالي والدهور وترادفت السنون والشهور جعلتها تحفة لحضرته
البهية قضاء لاقل من حقوق النعم الفاشية للخاص والعام واداء

لا دنى من ديون احسانه الفائض في الانام فان وقع من مطالعة
السرير الاعلى موقع الرضا والقبول فهو نهاية المامول وغاية
المسئول والله المستعان في كل حال وعليه التوكل في المبدا والمآل
وهو حسبي ونعم الوكيل   الشرح لا شك في وجود موجود قيل عليه
هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا
يحتمل ان يكون واجبا كما قيل واجيب بانه كما لا شك في وجود ممكن
لا شك في وجود موجده اذ موجد الموجود موجود بديهة وعليه مدار
جميع البراهين وموجده يحتمل ان يكون واجبا بلا شبهة وحاصله
ان الموجود الغير المشكوك فيه لا ينحصر في الموجود البديهي الامكان
فان كل ممكن بديهي الامكان فان موجده ايضا بديهي الوجود فالموجود
البديهي الوجود كما يصدق عليه يصدق على موجده ايضا فيحتمل ان
يكون واجبا وليس المراد ان الترديد في وجود موجد الموجود المذكور
في العبارة او فيما هو اعم منهما لا في نفسه حتى يتوجه ان الضمير في
قول الشارح فاما ان يكون واجبا راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه لا الى ما

هو اعم منه ومن جعل موجده الذي لا اثر له فيها وايضا جعل الترديد في طبيعة
الموجود او في فرد ما منها مع قطع النظر عن خصوصياتها فانما يجدي لو كان
الطبيعة المعلومة التحقق بديهية من حيث تحققها بديهية مشتملة على فرد
يحتمل الوجوب والا كان القبح على حاله ولا يخفى ما في الشق الاول
من البعد عن العبارة وقد قيل في الجواب ان من الموجودات البديهية
الوجود ما هو نظري الامكان كالشمس والقمر ولهذا استدل الخليل عم
بالافول والتغير في هذا المقام واقول نظرية امكان بعض الموجودات
المذكورة مما لا كلام فيه خصوصا بالنسبة الى بعض الاشخاص لانها
مما تختلف باختلاف الاشخاص لكن استدلاله عم لا يستلزم
نظرية امكان الشمس والقمر لانه عم لم يستدل على عدم الوجوب
بل استدل على عدم كون الشمس والقمر صانعا وربا للعالم فاللازم
نظرية سلب الصانعية عنهما لا نظرية الامكان   لانه اخصر
واوفق واشرف اقول اما كونه اخصر فلانه يحتاج حينئذ الى اثبات
ان الحدوث علة الاحتياج وهذا على تقدير كونه حقا من المطالب

النظرية بيانه ان من اعتبر الحدوث او الامكان بشرط الحدوث منيغ علته
الاحتياج عن الامكان اذ لو زعم ان الامكان علة مستقلة للاحتياج
لم يكن للحدوث مدخل في الاحتياج فينبغي ح اثبات ان الحدوث
البتة علة للاحتياج اما بدونه فلمانع ان يمنع ان لكل حادث يحتاج
الى موثر محدث لجواز حدوث الحادث بذاته وما قيل من انه
موقوف على اثبات حدوث العالم بخلاف هذا المنهج ففيه بحث
لان حدوث موجود ما كاف في المطلوب ولا حاجة الى اثبات حدوث
العالم اذ حاصل تقريره انهم على ما زعمه ان العالم حادث ولا بد
له من محدث ويجب انتهاؤه الى محدث غير حادث دفعا للدور
او التسلسل ومن الظاهر انه يكفي في اثبات محدث غير حادث وجود
حادث ما وهو بديهي فتقرير البرهان ح ان لا شك في وجود حادث
ما ولا بد له من محدث فاما ان ينتهي الى محدث غير حادث او يدور
او يتسلسل والاخيران باطلان فتعين الاول فاين الحاجة الى اثبات
حدوث العالم اما كونه اوثق فقد قيل فيه وجه الاول ان هذا

البرهان لمي لان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على حال اخرى له
هو كون ذات الواجب فردا له وذات الواجب وان لم يكن معلولا
لشيء الا ان اشتمال الموجود على فرد هو الواجب معلول لحال اخرى
له هو اشتماله على فرد هو الممكن وفساده غني عن البيان الثاني ان
الحدوث والحركة مما يدرك بالحس وهو لا يعتمد عليه كثيرا وللوهم فيه سلطان
عظيم واما الوجود فهو من المدركات العقلية بصرافتها لا يشوبها وهم
وفيه ايضا ان الوجود الذي يدرك بالبديهة هو وجود المحسوسات
الذي يدرك بالحس او وجود ما هو موجده الذي يحكم العقل بوجوده بديهة
وعلى كل حال فللحس مدخل فيه فالوثاقة منتفية في هذا المنهج ايضا الثالث
ان الوجوب لما كان صفة للوجود وعارضا له فهو متاخر عنه فالموجود
بما هو موجود وان له فردا في الخارج وقولهم ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
غير مناف له لان المراد منه ان المهية ما لم يتصف في مرتبة العقل
وجودها بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد لا ان اتصافه في
الخارج بصفة الوجوب متقدم على تحققه فيه او في الذهن على ثبوته فيه

مقدم على الواجب بما هو واجب
وان له وجودا في الخارج

وفيه ايضا نظر امّا اولا فلان المراد منه ان كان تقدم الموجود المطلق
المتناول للذهني والخارجي فيتوجه ان تقدمه عليه لا ينفع الا اذا كان
المدعى ثم ثبوت فرد له وليس كذلك اذ التقدم في الوجود المطلق
لا يكاد يتم الطاله لما هو المشهور من جواز التقدم في الاعتباريات
فلا بد من التمسك بثبوت موجود خارجي اما بديهة او بدليل وان
كان المراد تقدم الموجود الخارجي بما هو موجود خارجي على الوجوب
فيرد ان تقدم الوجود على الوجوب لا يكاد يصح لان الوجوب الذاتي لا يعلل
بعلة اصلا وهذا يجري في الشق الاول ايضا فان قلت عدم تعليل
الوجوب الذاتي بعلة غير مستندة الى الذات مسلم واما عدم
تعليله بعلة مستندة الى الذات فلا الا اذا اخذ الوجوب الذاتي
بمعنى ما يستند الى الذات بلا واسطة وليس المأخوذ ههنا كذلك
فلم لا يكون استناد الوجود الى الذات عبارة عن الوجوب فلا يمكن
استناده الى الوجود وانما يمكن استناد صفة اخرى غير هذا الاستناد
اليه واما ثانيا فلان الوجوب قد يؤخذ صفة للمهية وقد يؤخذ صفة

للوجود والاول عبارة عن كون المهية مقتضية لوجوده وما يحذو حذوه
والثاني عبارة عن كون الوجود مقتضى للمهية وما يجري مجراه والكلام
ههنا في اثبات واجب الوجود لا في اثبات الوجود الواجب فقوله
الوجوب صفة للوجود محل نظر نعم يمكن اثبات الوجود الواجب ايضا
بادنى تغيير في البرهان لكنه لا ينطبق عليه كلام المص على ان الظاهر من
كلام المحشي ان هذا المسلك من حيث اخذ الوجود فيه دون الامكان
والحدوث اوثق لانه من حيث سوق البرهان فيه الا على الوجود او
المهية اوثق وحمله عليه يستدعي فيه زيادة تعسف فان قلت ذات
الواجب ثم لما كان عين الوجود فكونه صفة المهية هو كونه صفة الوجود
وليس المراد بالوجود الذي جعل الوجوب صفة له الوجود المطلق
حتى يتوجه ان الوجوب صفة للمهية دون الوجود بل الوجود الخاص
الذي هو عين المهية والذات قلت من البين ان البرهان ههنا
انما يقام على كون فرد من الوجود المطلق فردا للواجب لا على كون
~~الوجود الخاص فردا للواجب وانما يتبين كون الوجود الخاص فردا~~

للواجب وانما يتبين كون الوجود الخاص فردا للواجب عند اثبات
عينية الوجود للواجب وهذا المطلب لا يشتمل عليه بل هو مطلب آخر
ينتقل اليه بعد اثبات المط الذي نحن بصدده على ان كلامه لا
يساعده ايضا كما لا يخفى على من نظر فيما نقلنا واما ثالثا فلان
القول بان معنى المقدمة المشهورة هو ان المهية ما لم يتصف في
مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد خال عن
التحصيل لانه اما ان يراد بان المهية ما لم يصدق بوجوب وجودها
او لم يتصور وجوب وجودها لم يمكن ان يوجد فقط الفساد واذ
لا دليل على ذلك ولا هو مما يناسب مأخذ هذه الكلية حيث
فرعوها على امتناع الاولوية الذاتية والخارجية والظاهر دلالة جلية
مما ذكرنا تتبع موارد استعمال هذه المقدمة في كلام القوم وانما
ان يراد به ان المهية ما لم تتصف به في العقل اتصافا واقعيا
لم يوجد بناء على ان الوجوب من المعقولات الثانية فلا يظهر
بين المثبت والمنفي فرق وبه ثبت بطلان ما زعمه الا ان يقال

الالفاظ

يتقدم صدر

لا لاتصاف الواقعي قسمان قسم يتقدم على الوجود وقسم يتأخر
والمقصد في هذا المسلك اثبات المتقدم بالوجوب اتصافا
يكون من قبيل الثاني وذلك شيء عجيب لا يلتفت اليه العقل
اصلا والوجه الصحيح ان كون الحدوث علة للاحتياج غير صحيح
وعلى تقدير التسليم لا يوجد شاهد حجة عليه بخلاف علية الامكان
للاحتياج فالمسلك المأخوذ فيه الحدوث لا يخلو عن رخاوة
لكن المقدمة القائلة بان كل محدث فله محدث غير حجة بخلاف
المقدمة القائلة بان كل ممكن فله مؤثر وهي التي اخذت في
المسلك الآخر وقد قيل فيه وجوه اخر لا طائل في الاشتغال
بنقلها وردها ووجه كونه اشرف من جهة النظر الى الوجود من حيث
هو وجود الذي هو اشرف الجهات وطريقة الطبيعيين قولهم ان
المتحرك لا بد له من محرك غير ذاته فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك
او لا بد له من غير غاية هي اشرف الغايات وربما تشبثوا
بحركات الافلاك وانها ليست بقسرية ولا طبيعية فيجب ان
يكون نفسانية فلها غاية على ما هو المشهور في اثبات العقل ثم
ينقلون منه الى اثبات الواجب وكون طريقة المتقدم اوثق

هي اشرف من ذاته ويجب الانتهاء الى غاية هي

واشرف بالنسبة الى هذه الطريقة واوضح واخصر لحصول المقصود
والاشارة الى قوة هذا الدليل الوجه الاول مصحح للاكتفاء
به والثاني مقتض له ويمكن جعل الاول مقتضيا لتضمنه كون
الاختصار مطلوبا خصوصا في مثل هذا الكتاب ويمكن
تقرير الدليل بوجوه اربعة لاني اقول اما ان ينظر في اثبات الواجب
الى افراد الموجود جميعا والى فرد منها واجب او ليس بواجب
او ينظر الى فرد من افراد الموجود وانه واجب او ممكن فعلى
الاول اما ان يجعل اللازم في الشق الثاني ثبوت الواجب
وبطلان الدور والتسلسل دليلا على الملازمة او يجعل اللازم
هو الدور والتسلسل قطعا من غير تعرض لثبوت الواجب وعلى
الاول اما ان يوخذ ثبوت الواجب من حيث هو مطلوب
او من حيث كونه خلفا لمنافاته المفروض في الشق الثاني
فهذه ثلث احتمالات الاول كون اللازم هو الدور والتسلسل
وهو الثاني والثاني كونه ثبوت الواجب من حيث
هو مط وهو الاول والثالث كونه ثبوت الواجب من حيث
هو خلف محال وهو الثالث هذا هو الذي يظهر من عبارته حيث

جعل الثاني نقيضا للمقدم بصريح اللفظ في الثالث ولم يراع
ذلك في الاول فتامل واما على الثاني اعني على تقدير الكلام بالنظر
الى فرد من افراد الموجود فلا يتصور الخلف في ثبوت الواجب فيكون
مطلوبا ولا الى الزام الدور والتسلسل قطعا بل على سبيل الترديد
والاحتمال وهو ما قررناه واما كلام المصنف فالظاهر انه جعل
اللازم ثبوت الواجب لا الدور والتسلسل فلم يحتمل الثاني واما
انه لا يحتمل الاول فلا وجه له اذ لم يعلم من كلام المصنف انه اعتبر
استلزام الواجب من حيث كونه مطلوبا او خلفا الا ان يقال
انه جعل الشق الثاني امكان الافراد لا نفي الوجوب وكلام
المصنف صريح في الثاني او انه نقل الكلام في موثر الكل دون موثر
واحد وهو مناط الفرق بين الاول والثالث لا ما ذكرناه
وفيه تعسف وحواله للفرق على ما لا دليل عليه في العبارة
ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب يرد عليه ان عدم
تحقق الواجب يستلزم توقف موجود على ايجاد سابق عليه وكل
ايجاد على موجود سابق عليه فكل موجود مسبوق لموجود آخر
وهذا هو التسلسل لا الدور واجيب عنه بان الكلام في طبيعة

الايجاد والوجود وطبيعة الايجاد لكونها طبيعة ناعتية تستدعى
محلا موجودا ولان الشئ ما لم يوجد لم يوجد فيتوقف تحققها
على تحقق طبيعة الوجود وتحقق طبيعة الوجود على تقدير انحصار
الموجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد وكون الطبيعة
في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد آخر انما يصح في الافراد
لا في الايجاد فان الطبيعة يجوز ان تكون في ضمن فرد معدة
لحصولها في ضمن فرد آخر فان ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة
في متن الاعيان فاذا وقعت مرة في الواقع لا يجوز ان تجعل
نفسها واقعة مرة اخرى والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان
يكون متقدمة ومتأخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية

بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون متقدمة ومتأخرة

الجامعية بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة في اجزاء الزمان
وليست ابهامية بحسب وقوعها في الدهر بخلاف الوحدة
الجنسية فانها ابهامية بحسب وقوعها في الدهر والنوعية متحصلة
في حد ذاتها وفي ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها علة لبعض
يلزم الدور والتشكيك في الذاتيات وكلاهما لا يلزم شئ منهما في ذلك
في الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا بكون العقول بعضها علة لبعض مع

وقوعها تحت جنس الجوهر وحكمهم بامتناع التشكيك في الذاتيات
والاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشى سيصرح
بان هذه الوجوه كلها مبنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات
الممكنة من حيث هي مجموع في حكم موجود واحد في الاحتياج الى
العلة وعلى هذا يكون المراد بموجود ما مجموع الموجودات من حيث
هو مجموع فتوقفه على الايجاد المتوقف على الموجود يستلزم الدور
بلا خفاء انتهى اقول فيه تأمل اما اولا فلان العبارة تبعد حمله
على الطبيعة بل ظاهره الفرد المنتشر حيث قال تحقق موجود ما
يتوقف على ايجاد ولم يقل تحقق طبيعة الموجود يتوقف على تحقق
طبيعة الايجاد واما ثانيا فلان الفرق بين الطبيعة النوعية و
الجنسية على الوجه المذكور امر خيالي شعري لا يرجع الى محصل
معنوي لان النوع والجنس متساويان في ان لهما افرادا متعددة
يتعدد وجود الطبيعتين بحسب تعددها ويمكن تعددها بحسب تعدد
اجزاء الزمان وفي الزمان الواحد ولا امتناع في علية فرد منه لفرد
آخر منه ولا يلزم منه دور ما واما ثالثا فلان هذا انما يتم لو كان
الوجود والايجاد طبيعتين نوعيتين واثبات ذلك دونه خرط

محموعهم

العنا وبل بالحظ الفساد وامّا رابعا فلان التشكيك في الذاتي انما
يلزم لو لزم من علية الطبيعة في ضمن فرد للطبيعة في ضمن فرد آخر
علية صدق الطبيعة على فرد والتقدم على صدقها على فرد آخر
وهو ممنوع ولو لزم ذلك كان في تجنيس التشكيك ولا
فرق بين كون المشكك ذاتيا وذاتيا واما خامسا فلان
التشكيك لو كان لازما في الايجاد كان لازما على تقدير الاتحاد
ايضا ودعوى الفرق بان ايجاد فرد من النوع لفرد آخر
مستلزم لتقدم صدقه على احدهما على صدقه على الآخر دون
اعداده تحكم بارد واما سادسا فلانه يمكن النقض على هذا
بما اذا وجد الواجب اذ الواجب فرد من الموجود علة موجدة
لموجود آخر فيلزم تقدم الشي على نفسه والجواب بان الموجد
غير الموجد اذ ان الموجود ليس طبيعة نوعية مشتركا واما سابعا
فلان ارادة مجموع الموجودات من حيث هو موجود مما لا يرتكبه
احد من المحصلين وكذا الوجه في العدول عن العبارة الواضحة
الى هذا التعبير الذي لم يعهد احد ومع ذلك دعوى لزوم الدور
من توقف مجموع الموجودات على الموجود بلا خفاء غريب والحق

هذا كان الدور حقا والحق في الواقع لتوقف الكل على جزئه و
لعلة لا يرى للجزء تقدما على الكل ويمكن ان يوجه الدليل بعد تسليم
على المقدمة المذكورة بان مجموع الممكنات لا بد له من علة خارجة
يتوقف عليها كل واحد منها فلما كانت تلك العلة الخارجة من
جملة الممكنات كانت موقوفة على نفسها فان قلت اللازم
ان يكون للممكنات علة خارجة بسبب جميع انحاء عدم الجملة المعلولة
اما بنفسها او بجزئها لا ان يكون الشق الاول متعينا فمن الجائز
ان يكون السلسلة المعلولة مستندة الى علة خارجة وتلك
العلة الخارجة لاجزاء جزء من السلسلة لا يستلزم ان يستند
الى نفسه ومن هنا ظهر ان الشبهة المشهورة بشبهة ما فوق
المعلول الاخير آتية على هذا التقرير ايضا قلت يمكن ان يقال
العلة التي يمتنع جميع انحاء عدم المعلول به لا يكون علة للكل او
مع وجوب ان يكون علة لبعض الاجزاء لامتناع علية الشي
للكل مع عدم عليته للبعض وامتناع توارد العلل المستقلة فيجب
ان يكون علة للطرف فيتوقف جميع آحاد السلسلة عليها بنفسها
فيتوقف هي بنفسها عليها لكونها من جملة الآحاد ونعم هذا التقرير

وهكذا يكون العلة الخارجة

لا ينطبق على كلام المحشي وفيه استدراك عظيم لا تقيمه في الفساد
عما اورد عليه اولا من الايراد ومن ههنا ظهر ان التوجيه المذكور
اولا بعيد من الصواب لعدم مدخلية المقدمة الموعودة فيه
اصلا مع ان المستدل صرح بان له دخلا في جميع البراهين
ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود
مبدا فقد يقال ان الموجود بما هو موجود لو احتاج الى امر لاحتاج
ذلك الامر ايضا الى نفسه ولزم تقدم الشيء على نفسه وفيه
بحث لان الاحتياج الى المبدا المتشخص الواحد كما انه ممتنع عن
الموجود بما هو موجود كذلك لم يثبت للممكن بما هو ممكن اذ لم يثبت
انه واجب للممكن ان يحتاج الى مبدا متشخص الا ان يبنى على منوال
ما سبق ان الممكن يجب ان يكون له مبدا متشخص يستند كل واحد
اليه يكون منتهى للسلسلة ولا يتميز ح هذا الدليل عن الدليل
الاول بكثير وقد بناه بعضهم على بطلان الدور في الطبيعة
على ما سبق وهو ايضا لا يفارق الاول على التقرير المشهور
وفيه بما يعتد به ولا يكون للمقدمة الموعودة مدخل فيه والعبارة
الثانية ايضا ينبغي ان يحمل على مثله بان يكون المراد من المبدا بالذات ما

يكون مبدا لكل واحد من آحاده وذلك لازم في الممكنات لما ذكرنا
فان قلت لا يلزم في الممكنات ان يكون له مبدا يكون لكل واحد من
آحاده لجواز ان يكون خارج السلسلة التي يكون ذلك المبدا مبدا
لكل واحد منها ممكنات متعددة متسلسلة منتهى الى مبدا آخر نعم يلزم
ان يكون لكل سلسلة منها مبدا يكون علة لكل واحد من احاده و
لا استحالة لو كان مثله في الموجودات مطلق قلت السلاسل
المذكورة يجب ان يستند بعضها الى البعض حتى لا تخرج السلسلة الا
سلسلة اخرى لم يلزم ما ذكرته وفيه نظر فيه تامل وبعبارة اخرى
مجموع الموجودات من حيث هو مجموع يمتنع ان يصير لا شيئا محضا
لكن ان يكون مبناه على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالموجود حين
وجوده يمتنع ان يصير لا شيئا محضا اذ لولا امتناعه لكان وقوعه
طرف وجوده دون عدمه ترجيحا بلا مرجح وعلى هذا تم البرهان و
جعل هذا عبارة اخرى عن الدليل الاول لا يخفى ما فيه من التعسف
ولا في صحة ما قيل من ان جزء الممكنة الصرفة او العرفية بين
هذه العبارة والعبارة السابقة ان الجزء والكل لما كانا ممكنين
الكن النفد اعهما معا لمعوثة المقدمة الممهدة فيجب ان يكون هناك ام

خارج ليمتنع وهو المأخوذ في الاول ونقول في الثانية ان جزء
الممكنات الصرفة لو كان علة لها بالذات وعلى الاطلاق لزم
ان يكون علة لنفسها لانه معنى العلة بالذات واما ان العلة
بالذات بهذا المعنى لا بد منه في الممكنات فوجهه ان الممكنات
الصرفة لما امكن انعدامه بالاسر لزم ان يكون له علة يكون علة
لكل واحد من آحاده بالتقرير السابق لكن الاستدراك فيه
اظهر اذ اثبات كون العلة علة لكل واحد من احاده انما يكون بعد
اثبات الخارج وبطلان علية الجزء بتقريب ما مر من ان الجزء لا بد
له من العدم الا الممكنات فابطال الثاني بالاول دور او استدراك
قبيح وقد اورد على المقدمة الممهدة اولا ان ذلك جار في
الحوادث المتعاقبة لان القديم ليس علة لشيء منها فلو انتفى
بالاسر لم يلزم محذور لان عدم كل منها بشرط حدوث الحادث
السابق محال واما انتفاء السوابق واللواحق معا فلا محذور فيه
كما يقال في اثبات الواجب ان انتفاء كل ممكن بشرط وجود
علته مح واما انتفاء العلل والمعلولات معا فلا استحالة فيه
وثانيا ان العدم الازلي انتفاؤه اذا لممكن غير مستحيل فيجب ان

لا يتحقق الا باستحالة وجود الممكن والسند او جميع انحائه وليس منشأ
ذلك الا لوجوب العدم الذي ينتهي اليه الاعدام بالذات والا فانقلاب
الاعدام الازلية المتسلسلة الى الوجودات معا ممكن وان لم يمكن
انقلاب اللاحق مع عدم انقلاب السابق واجيب عن الاول
بان انتفاء جميع الحوادث في قوة انتفاء النوع الذي هو قديم و
انتفاؤه يستلزم لانتفاء الواجب تعالى لاستناده الى الواجب
اما ابتداء او بواسطة قديمة ولهذا قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وايضا انتفاء جميع الحوادث يستلزم لانتفاء الحركة السرمدية
المستلزمة لانتفاء الزمان وهو مح بخلاف ما نحن فيه اذ المفروض
عدم الواجب تعالى عن ذلك فلا يلزم محال آخر وعن الثاني بان
انقلاب الاعدام الازلية الى الوجود في الازل محال لان ابتداء
الاعدام المتناهية الازلية بالوجود بعضها دون بعض مح لان المبتدأ
اما من الاوساط او من الاواخر وعلى الثاني يلزم التخلف وعلى
الاول يزيد بقاء المعلول بعد العلة وبعبارة اخرى يلزم التخلف
من وجهين فوجب ان يكون المستبدل اعداما غير متناهية فيلزم
اجتماع الوجودات الغير المتناهية المترتبة وهو مح بالتطبيق والتضايف

واقول يرد على الاول اولا ان الطبيعة النوعية اما ان يكون علة تامة
او متممة للعلة التامة لشيء من الاحاد اولا يكون فعلى الاول يلزم
القدم وعلى الثاني لا استحالة في عدم تحقق شيء من الحوادث اذ لا استحالة
في عدم الممكن الا مع وجود علته التامة وهو ماخوذ في الدليل والقول
لانم ان عدم جميع الممكنات بالاسر علتها ومعلولها ممكن ولعل عدمها
معا يستلزم محالا من المحالات لا نعلم خصوصيته وان لم يلزم خصوص
التخلف اذ المفروض ان المحال غير منحصر في التخلف وثانيا ان
القديم يجوز استناده بلا شرط كاف في المقام لان المقام يقتضي
المنع لا الاستدلال وثالثا ان اللازم ح عدم الزمان عند ادراك
لا عدمه بعد وجوده والمح هو الثاني دون الاول وايضا هذا الكل
يجري في التخلف كما سبق والحاصل ان مثل هذا الكلام يصلح كاشفا
عن الوجوب لا سببا في الوجوب وانما السبب في الوجوب هو التخلف
عن العلة التامة ويمكن الجواب عن الاول بان الكلام في وقوع الشر
هو انسداد انحاء عدمه وهو يحصل باحد امرين اما بان يكون العدم
تخلفا للطبيعة الموجودة في ضمنه عن علته التامة وعدم الحادث
عدما ان عدم مع حدوث السابق عليه وعدم مع عدمه والاول

بشرط عدم ازلي يمكن زواله والوجه ان احتمال استناده صح

للمعدوم عن العلة التامة او بان يكون تخلفا منها

يستلزم الاول

يستلزم الاول والثاني ان في فالمح منحصر في التخلف على احد الوجهين
فان قلت يجري مثله في صورة عدم الواجب بان يكون الطبيعة المشتركة
بين الممكنات واجبة يستحيل عدمها وكل نوع من الممكنات فعدم كل
شخص مع وجود السابق يستلزم للتخلف وعدمه مع عدمه يستلزم
لعدم الواجب قلت هذا قول بثبوت الواجب وكونه امرا كليا وهو
غير مناف لاصل المط الذي هو ثبوت الواجب نعم ينافي الصفات
المذكورة له حتى ينفي بدليل اخر كان يق لا بد ان يكون هذه الطبيعة
موجودة في سلسلة الافراد وان لم يكن علة تامة لشيء من احادها و
موجد مثلها لا يمكن ان يكون امرا كليا لضعفه في التحصل بالنسبة اليها
او لان الطبيعة المتحدة مع الشيء لا يعقل ايجاده له لا غير ذلك من
الوجوه فتامل فيه والصواب في الجواب ان يق العلة الموجبة لا تنحصر في
العلة التامة فان العلة الاولى مثلا علة موجبة للمعلول الثالث و
الرابع وليست علة تامة له وهنا نقول يكون القديم علة موجبة لكل
واحد من الحوادث وان لم يكن علة تامة له والتخلف عن العلة الموجبة
مح ولا يلزم مثله على تقدير عدم الواجب وانت بما قررنا في الايراد
على الجواب الاول خبير بما في الجواب عن الثاني من كونه محالا غير التخلف

غير ط

وهو لا يمنع فيما نحن فيه الا ان يقال يكون القديم علة تامة لما ذكرنا من
ان الواجب ليس علة تامة لشيء منها وكذا معلولاته القديمة الموجودة لكون
العدمات بعضها دخيلا وعلة لبعض وايضا لو كان القديم الموجود علة
لشيء منها لم يتصور زواله مع بقاء ذلك القديم ولو قيل بان القديم علة
تامة لكل واحد من العدمات بضميمة الاعدام السابقة عليه لم
ينفع فيما نحن فيه لكونه جائز الزوال فلا يوجد امتناع تخلفه في امتناع
زوال تلك العدمات واستبداله بالوجودات وكان الغرض
من كون القديم علة تامة لها تحصيل امتناع زوالها واستبدالها
بالوجودات ويمكن ان يقال نحو ما ذكرنا ان الواجب تع اوعدم
ممتنع بالذات علة موجبة لكل واحد من تلك الاعدام وليس علة
تامة لكن التخلف عن العلة الموجبة ليس محالا انما المحال التخلف عن العلة
التامة كما قلنا في القديم بالنسبة الى الحوادث فانه علة موجبة
لاحادها مع زوالها بدون زوال العلة الموجبة والعلة التامة
لكل واحد من تلك الاعدام هي العلة الموجبة مع الاعدام السابقة عليه
وهي تزول فلا يبقى ههنا شيء وهو ان علاقة العلية للعدم انما تكون
لعدم شيء لوجود علاقة العلية مع الوجود المقابل لذلك العدم او

بالعكس والوجود الذي له علاقة العلية بالنسبة الى وجودات الحوادث
منحصر في وجود الحادث والقديم وكذا الاعدام التي لها دخل في وجود
الحوادث منحصرة في القسمين اي عدم الحوادث فلا يصح ان يكون
علة سادة لتبدل الاعدام الازلية بالوجودات على ما عرفت
واما عدم القديم فلعدم تحققه اصلا واما الوجود الحادث فلانه يلزم
ان يكون علة لعدمه لان عدمه ايضا داخل في اعدام الحوادث
التي كان الكلام فيها وايضا يلزم ان يكون الحادث علة للقديم واما
الوجود القديم فلان له علاقة العلية بالنسبة الى وجودات
الحوادث فكيف يمكن ان يكون له علاقة العلية بالنسبة الى اعدامها
او يقال له علاقة الايجاب بالنسبة الى وجودات الحوادث فلا يجوز ان
يكون له علاقة الايجاب بالنسبة الى اعدامها وان جوزنا ان يكون
لشيء علاقة العلية المطلقة بالنسبة الى النقيضين وايضا لعدم
ذلك الوجود علاقة علية موجبة بالنسبة الى كل واحد من تلك
الاعدام لكونه عدم العلة فيلزم على تقدير عليته وجوده بالنسبة اليها ان
يكون للنقيضين علاقة علية بالنسبة الى الشيء الواحد وهو ايضا باطل
على ما ادعى الضرورة بعضهم فيه والجواب اما بان يمنع المقدمة القائلة

بان الشي الواحد لا يكون له علاقة الايجاب بالنسبة الى النقيضين
خصوصا على القول بالاختيار ومنع امتناع تحقق العلاقة لكل
من النقيضين بالنسبة الى الشي الواحد او نقول علة تلك الاعدام
عدم علة وجودها في وقت تلك الاعدام ولا يبعد القول بامتناع
وجود تلك العلل مطلقا او في وقت تلك الاعدام وتفصيل ذلك
ان علة وجوده في الازل هو ارادة القديم له بلا حركة ولا مادة
مثلا او كونه غير متعلق الوجود بالحركة وتوابعها وكلاهما ممتنعان
فان التوقف على الحركة وتدريج المادة في المدة او طلب الا ... له
هو ان يكون كذلك مع ان لا يكون كذلك او يريد ... خلافه فان
قلت ينقل الكلام الى الحركة وتدريج المادة فانه غير موقوف على
نفسه قلت كل قطعة من الحركة موقوف بالذات على الحركة و
التدريج واما التوسط او الطبيعة المشتركة فهما غير معدومين
فلا اشكال فيهما فعلة الطبيعة هو القديم وعلة كل قطعة هو
القطعات السابقة وعلة كون كل منها ازليا ان يكون غير
متوقف على تلك القطعات السابقة بل قابلا لعيضان الوجود على
سبيل الابداع او وجود تلك القطعات السابقة ازلا وكلاهما ممتنع

والعدم الساد لتبدل تلك الاعدام بالوجود هو عدم المح لا عدم الممكن ولو
قيل بعدم امكان ازلية الممكن مطلقا امكن القول بان علة كل واحد
من الاعدام عدم امكان وجوده في الازل او نقول انما يطلب العلة للممكن
وتلك الاعدام واجبة ليست بممكنة وفي هذا المقام كلمات لا يليق
ايراده بهذه التعليق   اى يمنع ان ليس شي منهما لازما لذاته
اقول اراد انه لا يمتنع في جميع الاوقات على معنى رفع الايجاب الكلي
لا بمعنى السلب الكلي كيف وعند الحكماء وبعض المعتزلة يمتنع تخلفه عن ذاته
في الوقت الذى اراد ايجاده فيه والنسخ ههنا مختلفة ففي بعضها لا يوجد
كلمة الا بعد قوله ليس وحاصل هذه النسخة ان معنى الصحة ههنا على
بيان مذهب المتكلمين وتحريراتهم ليس امكان الصدور واللاصدور
بالنظر الى الذات فانه لا يقابل مذهب الفلاسفة لان للفلاسفة
في تعريف القدرة عبارتين احديهما صحة الصدور واللاصدور وارادوا
بها ما هو بالنظر الى الفاعل من حيث هو فاعل لا من حيث هو مريد و
الثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم
بين المعنيين ظ فظهر ان المعنيين لا ينافيان الصحة بالنظر الى الذات
لو اخذ في تقرير مذهب المتكلمين لان الصحة بالنظر الى الذات الصرحج

لا الصحة بالنظر الى الذات من حيث هو فاعل فالنزاع لا يتم الا في
قدم العالم فالمناسب ان يغير الايجاب بما يرجع اليه وفيه بحثان
الاول ان جواز الفعل والترك بالنسبة الى الذات لا يكاد يصح
على مذهب الفلاسفة ومن يحذو حذوه لان الفعل ضروري بالنسبة
الى الارادة والارادة اما لازمة للعلم بالنظام الكلي الكامل او هي عينه
وهو اما عين الذات او لازم له ولازم اللازم لازم وعلى تقدير
العينية يكون الامر اظهر فيكون الفعل لازما للذات لا جائزا بالنظر اليه
والجواب ان المراد من الجواز في مذهب الحكماء والمتكلمين القائلين
ببطلان الترجيح من غير مرجح هو سلب الضرورة بالنظر الى الذات
البحت بلا واسطة تتوسط بينها وبين الفعل لا الجواز بمعنى سلب
اقتضاء الذات اياه مطلقا ولو بواسطة او وسائط ضرورية
فعلى هذا يصح الكلام نعم لو امكن تصحيح معنى الصحة على مذهب المتكلمين
بوجه آخر غير ما يصح على مذهب الفلاسفة امكن التفاوت في معنى
الصحة وليس كذلك وبهذا يندفع ما اورد عليه من ان الحكماء يذهبون
الى ان الواجب لما كان هو واجب الوجود بالذات وجب الوجود
من جميع الجهات فالامكان هو الصدور لو كان بالنظر الى الفاعل فقط

بالنقل عنهم وان كان بالنظر الى الفعل فيلزم ان يكون كل فاعل مختارا
لان الفعل مطلق ممكن الصدور بالنظر الى الفعل ووجه الاندفاع
ظاهر مما قررنا من ان مرادهم بامكان الصدور بالنظر الى الذات عدم
وجوبه بلا واسطة والذي يلزم من كلامهم المنقول وجوبه ولو
بواسطة فلا منافاة بعد اختيار الشق الاول وما قيل من ان مرادهم
من كون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع
الجهات انه لا يمكن ان يكون في ذاته جهة امكانية بحسب الواقع
لا انه بجميع الجهات والاعتبارات العقلية التي بمحض تحليل العقل
واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته تعالى من حيث هي نائب
مناب لبعض الصفات ومنشأ لآثاره معلول ومتاخر عن ذاته
من حيث هي نائب مناب صفة اخرى ومنشأ لآثارها قال الشيخ
في سابع ثامنة الالهيات الشفاء ولا تبال بان يكون ذاته تعالى
ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود
زيد ليست واجبة الوجود بل من حيث ذاته ففيه نظر لان الامكان
الذي لزم مما نقلوه من كلام الحكماء والشيخ هو الامكان بالنظر الى الفعل
لا بالنظر الى الذات وقد ابطله المعترض فاين الجواب عنه ومن البين

ان ماذكره الشيخ كما يجري في الفاعل المختار يجري في الفاعل الموجب فان
الواجب الوجود لو كان موجبا ايضا كان حاله مع الثانية ما كما ذكره
الشيخ سواء بسواء فكيف يمكن ان يكون معنى الاختيار ومصححا للقدرة
ولعمري انه عجيب وليس معنى كلامهم انه ليس فيه جهة امكانية بحسب
نفس الامر بل جهاته واجبة ولو بالعلة الخارجة من الذات الغير
المستندة اليه ثم فان جميع العلل واجبة المعلولات بهذا المعنى
بل مرادهم انه واجبة لمعلولات بالنظر الى ذاته فيبقى ان يكون الامكان
بالنظر الى الفعل كما ذكرنا وعلم من استشهاده بكلامهم تأمل ان الشارح ظن
ان التلازم بين المعنيين حيث قال فان الصحة كما عرفت هو صحة الفعل
بالنظر الى الذات والمعنى الثاني لا يقتضيه اذ لو لم يصح بالنظر
الى الذات صدور الفعل ايضا لكن صدق الشرطية الاولى
لجواز استحالة الفعل بالنسبة الى ذات الفاعل وكون ذلك
الحكم لازما لتحقق المشية المستحيلة بالنظر الى الذات وكذا القول
في طرف الترك وجوابه ان المراد بالمعنى الثاني ليس مجرد لزوم
الفعل بالنسبة الى المشية بل ان الذات لا يابى عن الطرفين
وانما يابى عن كل واحد منهما مشية الطرف الآخر او عدم مشية فضلا

لحاصل

لحاصل ان حاصل المانع عن الفعل والترك في المشية وعدمها وهو ملازم
للصحة بالمعنى الذي حررنا كما يظهر بالتامل في تتمة الكلام في ان المقصود وهو
عدم كون الصحة في هذا المقام بمعنى الصحة بالنظر الى الذات يتم بمجرد العبارة
الاولى وقولهم بها واما العبارة الثانية فسواء قيل به ام لا وسواء
قيل ~~به ام لا~~ لازم المعنى الاول او لم يلازم فلا يتوقف المقصود عليه
ولعل مراده انه لم يصدر من الحكماء في هذا المقام عبارة توهم المعنى المقابل
للصحة بالنظر الى الذات ولو بالغفلة عن العبارة الاخرى وتجريد النظر
اليها او قصد مجرد تحقيق المقام والاشارة الى بطلان الاوهام
العارضة لبعض الانام وحاصل النسخة الثانية ان الصحة التي ذكرها
في كلام الحكماء ليس الا بالمعنى المذكور فقوله ههنا اشارة الى كلام
الفلاسفة وفيه تكلف اولا المقام المشترك بين الحكماء والمعتزلة
وهو ايضا من هذا القبيل ومع ذلك الاستدلال عليه بنقل ما لا يدل
عليه ظاهرا والتأويل عليه ببيان معناه ودعوى انه المراد لا يخ
عن سماجة وتقريب المط بعد ذلك يتم بان المتكلمين ايضا
انهم ارادوا بالصحة في تفسير القدرة هذا المعنى فمعناه متفق عليه
بين الفريقين وفيه انهم لو ارادوا في تفسير القدرة هذا المعنى فاعرفوا

ان يفسر في هذا الكتاب ايضا بهذا المعنى وان لم يكن محلا للنزاع
فهذا اعتراف بما يفسد المقصد الآن يقرر الكلام على هذا الوجه الصحة
في كلام الفلاسفة ليس الا بهذا المعنى فهو ليس محلا للنزاع لان
الفلاسفة قائلون به كالمتكلمين فلا ينبغي حمل كلام المتكلمين الى المذهب
المختص بهم على ما ليس وقد بنى على غيره فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة
ليس الا آه قيل انما خص المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة لا يوجبون
ايجاد الفعل مع ضم الارادة ايضا بل يجوزون تخلف الفعل عن الارادة
وقوله فالمناسب في هذا الكتاب الى آخره تخطئة للشارح حيث فسر الاختيار
بصحة الفعل والترك التي مشتركة بين عبارة الحكماء والمتكلمين و
جعل الايجاب قسيما للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم
ليسوا قائلين به بالايجاب بهذا المعنى وهذه التخطئة مع قطع النظر
عن حمل الصحة بمعنى الامكان الوقوعي والا فبعد حمل الصحة على الامكان
الوقوعي والا المستلزم للانفكاك فالايجاب المقابل لهذه الصحة هو
بمعنى امتناع الانفكاك فلا تخطئة للشارح انتهى وفيه نظر اما اولا فلان
الاشاعرة اتفقوا على عدم جواز التخلف عن ارادته تعالى بل اوجبوا
تحقق الفعل في حين اراد الواجب تعالى تحققه فيه ~~وبعضهم صرح بوجوب~~

تحقق الفعل

~~تحقق الفعل في حين اراد الواجب تعالى تحققه فيه~~ وبعضهم صرح بوجوب
تحقق الفعل حين تحقق الارادة وبعضهم جوز تخلف الفعل عن وقت
الارادة واوجب تحققه في الوقت الذي ذكرنا انهم لا يوجبون
تعلق الارادة في نفسه آه ويجوزون الترجيح من غير مرجح كما صرحت
وهو الوجه في تخصيص المعتزلة بالذكر لانه اراد الوجوب الواقعي المطلق
بانضمام الارادة لا مجرد الوجوب بشرط الارادة واما ثانيا فلان
حمل الكلام على التخطئة وقطع النظر عما مهده في صدر الحاشية من تفسير كلام
الشارح بما فسره بعيد غاية البعد ولا ضرورة تلجئنا اليه بل الاصوب
انه تمهيد لما يجيء من قوله وح لا حاجة في اثبات نفيه نفيه الى التطويل آه
وهو الموافق لما سيجيء في كلامه حيث بنى الكلام في مواضع على ان مراد الشارح
هو التفسير الذي اختاره ان يفسر الايجاب المذكور هنا
بامتناع الانفكاك آه قيل عليه هذا التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب
ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلا
وفيه نظر لان الانفكاك يستعمل عندهم على وجهين احدهما على ان يكون
المنفك ثابتا والمنفك عنه زائلا والثاني في عكس ذلك وتوهم خطاء
استعماله في الوجه الثاني من قلة التتبع قال المحقق الدواني في حاشية

بالنجرية لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي اللزوم
واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود
اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين
دون الآخر انتهى وقال في موضع آخر معنى لازم المهية ما لا ينفك
المهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا
بذلك الوجود او لا كما ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك
المهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا في
الخارج اولا واعلم ان مراد المعترض ان هذه العبارة لا توافق
الاستعمالات والمحاورات وليس عبارة صحيحة مستقيمة على
وفق مقتضى الظ الا على سبيل القلب لانه ليس مناسبا للمقام
والمقصود فما قيل من ان مقصود المحشي بذلك حمل الايجاب صفة لله
تع ولو نشر على ما ذكره هذا القائل لكان صفة للعالم لا صفة له تعالى
الا على سبيل الوصف بحال المتعلق فليس مما يقابل به كلام المعترض
لانه نفي المناسبة باستعمال هذه اللفظة وهو اثبت مناسبة
المقام والمرام ويمكن ان يق غاية ما يلزم مما ذكره انه اخراج
الكلام على خلاف مقتضى الظ ولا يصح الا لنكتة صحيحة ليصح لاجلها

وهي نكتة ...

العدول عن الظ

العدول عن الظ ثم لا يخفى ان المشهور بين المتكلمين ان الفلاسفة قائلون
بالايجاب وان فعل الواجب تع من قبيل افعال الطبايع كفعل
النار للاحراق والماء للتبريد وان لم يكن هذا النقل مطابقا للواقع
واستدلوا في كتبهم على نفي هذا المطلب وردوا بذلك على الحكيم
وصار هذا عادة لهم فلو قلنا ان المص والشارح جريا في الكتاب على العادة
المعهودة بين القوم لعدم تعلق الغرض بتحقيق مذهب الحكيم في ذلك
الباب وانما الغرض تصحيح عقائد الاسلام على ان المص لم يتعرض
الفلاسفة اصلا وانما فعله الش لم يكن بذلك البعد كيف وهو العمدة
العظمى والعروة الوثقى عند المسلمين في تصحيح اكثر العقائد وعليه يتفرع
اكثر الاصول وهو مع ذلك في نفسه اعظم الصفات الثبوتية التي
يجب الاعتقاد بها ويبقى بشأنها في هذا المبحث وما اختاره والآن
مما يتفرع عليه الاصول الاسلامية فليس مما يعتد به بعد اثبات الحدوث
ولا مما يدون في الكتب سيما في هذا الكتاب الذي بذل فيه المجهود
في الايجاز وحذف الزوائد حتى كاد يفضي الى الاخلال على انه لو حمل
على ما ذكره اشكل تطبيق اجوبة الشبهة كما تعرض له المص عليه غاية الاشكال
كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى اذ على تقدير هذا الاجراء القائل ان العالم

ويقتني ل

المص ويقول ايه اعلم ان لزوم التس انما يتفرع على حدوث شيء ما في
العالم وبطلان الترجيح من غير مرجح لان الحادث لا يمكن ان يحدث
بلا علة اصلا فعلته ان كان حادثا نقل الكلام اليه فيلزم التس وان
كان قديما لم يمكن له اختصاص بالوقت المخصوص بحدوث الحادث فيلزم
الترجيح من غير مرجح وهو باطل وهذا الدليل يمكن اجراؤه على تقديري الايجاب
والاختيار بالمعنى الذي اختاره المحشي ولا دخل لخصوص احدهما فيه اذ
المقدمات التي اخذت في هذا التقرير لا دخل لخصوص شيء منهما صدقا وكذبا تحقيق
من الايجاب والاختيار فان قلت كون القديم متساوي النسبة الى
الاوقات لحدوث مذهب الحكيم واما على مذهب المتـ ومن يحذو حذوه فليس كذلك
على ما سيجيء في الحواشي فهذه المقدمة اختصاص بمذهب الحكيم ليس لها هذا
الاختصاص بمذهب المتـ ومن تبعه قلت غاية ما يلزم من ذلك صدق
هذه المقدمة عند الحكيم دون المتـ وهو لا يستلزم لزوم التس من الايجاب
المعروض على التس لازم عليهم بناء على هذه المقدمة سواء قالوا بالايجاب
او الاختيار فعلى هذا التعبير الشرطية القائلة لو كان الفاعل موجبا لكان
الحادث موقوفا على شرط حادث ولزم التس اتفاقية ولم ينتج ونظير هذا
الانكار لو كانت المخالفة بالنقض او بالبيعة لزم توقف الحادث على الشرط الحادث

والحجر بالاخوة لا التس ولا يخفى شناعة مثله وقد ظهر من ذلك ان هذا
الدليل لا يمكن اجراؤه من قبل المتـ على الحكيم لا الزاما ولا برهانا فان قلت
يمكن ان يقرر الايجاب بالمعنى المختار ويرجع الى بطلان الترجيح بلا مرجح ويرد
عليه بعدم انفكاك العالم عن ذاته تع فله دخل في صدق بعض المقدمات
وهو كاف في كون الشرطية لزومية فيصير تقرير الدليل هكذا لو كان
الواجب تع موجبا لكان الترجيح بلا مرجح باطلا ولو كان ذلك باطلا لكان
الحادث موقوفا على شرط حادث وح يلزم التس والشرطية الاولى
مبنية على ما ذكرنا والثانية الزامية قلت معنى الايجاب على ما عرفت يرجع الى
امتناع انفكاك ذاته تع عن العالم وهو يتصور مع جواز الترجيح من غير
مرجح لان جواز الترجيح من غير مرجح لا ينافي كون شيء من الممكنات لازما
له تع لا بطريق تاثير القدرة والارادة او كون ذلك الترجيح ممتنعا في
الفعل المطلق نظير الاول مقالة الاشاعرة من قدم الصفات الزائدة
على ذاته تع واستناده اليه بطريق الايجاب مع تجويزهم الترجيح من
غير مرجح ويمكن ان يسلك هذا الطريق في المقدمة الاخرى بان يكون معنى
الايجاب هو امتناع انفكاك ذاته تع عن وجود العالم وهو يشتمل على
استواء النسبة القديم الى الاوقات لحدوث مع شيء زائد عليه فلا دخل في

صدق بعض المقدمات فيصير تقرير الدليل هكذا لو كان الفاعل موجبا لكان
متساوي النسبة الى اوقات الحدوث ولو كان الامر كذلك لزم توقف
الحادث على شرط حادث والمقدمة الاولى بديهية والثانية في فائدته بين
المتخاصمين فيتم الدليل برمته والجواب ايضا على النهج الذي عرفت بان
يمنع كون الايجاب مستلزما لتساوي نسبة القديم الى اوقات الحدوث ثم
لجواز ان يتصور للقديم نسبة قديمة خاصة الى اوقات الحدوث لكن
لزوم الفعل المطلق لذاته تعالى يمكن ان يكون لا بطريق الارادة بل بطريق
استناد الصفات الزائدة عند الاشاعرة اليه تعالى ويمكن ان يكون
من باب المصلحة مع احتمال ان يتصور المصلحة في بعض اوقات الحدوث و
يمكن ان يقال في الطريق الاول ان امتناع انفكاك ذاته تعالى عن العالم يستلزم
احد امرين اما استناد الفعل المطلق اليه بطريق الايجاب او بطلان
الترجيح من غير مرجح اذ لو استند الفعل المطلق اليه بالقدرة والارادة
والحكمة في نفس الامر ترجيح احد الطرفين المتساويين من غير مرجح قطعا
او في هذه المادة المخصوصة اعني الفعل المطلق لم يمتنع انفكاك الفعل
المطلق عنه تعالى وعلى اي تقدير يحتاج الحادث الذي هو الفعل المطلق عنه تعالى
الى شرط حادث وننقل الكلام اليه فنقول في الطريق الثاني ان الايجاب يستلزم

انفكاكه

اما لزوم استناد الفعل المطلق اليه لا بطريق الارادة بل من باب
افعال الطبائع واما ان يكون الاصلح في الحكمة كون العالم ازليا
او عدم كون المصلحة مختصة بوقت او عدم كونها مخصصة ولو
كانت مختصة وعلى التقادير يلزم تساوي نسبة القديم
الى اوقات الحدوث لانه لو لم يكن شيء منها بل كان الكل على حد
مريدا عالما بمصلحة مختصة وامكن كون مثلها مختصا للحدوث
بوقته لم يمتنع الانفكاك هذا والحق ان امتناع انفكاك العالم
عن ذاته تعالى لا يستلزم شيئا من ذلك فان امتناع الانفكاك
يمكن ان يكون لا من جهة لزوم الترجيح من غير مرجح وبطلانه بل من
جهة اخرى هي ان حدوث الفعل المطلق يستلزم اجتماع عدم الزمان
وحدوثه والقول بالامتناع على هذا الوجه يجامع القول بجواز الترجيح
بلا مرجح وترجيح بعض الازمنة باعتبار المصلحة فتامل ولو لم يعتبر
في الايجاب امتناع انفكاك العالم عن ذاته تعالى واقتصر على عدم
الانفكاك كان الامر اهون وبهذا التقرير اندفع ما قيل من ان
للخصم ان يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير حدوث العالم لجواز
كون المرجح هو العلم بالمصلحة بخلاف الحكيم اذ ليس له هذا المنع

لفرض الايجاب في الفاعل وقد عرفت انه فاسد مفصلا وقيل في دفعه
ان علم الفاعل بالاصلح لو امكن ان يكون مرجحا على تقدير اختيار
الفاعل امكن على تقدير ايجابه ايضا اذ قد عرفت ان الايجاب الذي
يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة الا ان الحكيم لما لم يقل
بالحدوث لم يمكن ذلك مذهبه وسند المنع لا يلزم ان يكون
مذهبا للمانع وحاصل انه لا فرق في ورود المنع بين ان يكون
الفاعل مختارا وبين ان يكون موجبا بالمعنى المختار كما لا يخفى وايضا
لو صح ما قاله لكان اجراء هذا الدليل من قبل المتكلم الزاميا على الحكماء
وليس بصحيح لابتنائه على امتناع التسلسل التعاقبي وهو ليس بمسلم
عندهم انتهى اقول فيه بحث اما اولا فلان كلام القائل لو كان في
اجراء السند لا الزاما فلا يصح ايراد الاول لان القول بعدم
توقف الحادث على الشرط الحادث ليس مذهبا لهم لكنهم التزموا
بذلك في جواب الدليل الالزامي وما ذكره من ان المانع لا
مذهب له فانما هو في جواب الدليل البرهاني كما هو الظ والمشهور
نعم لو قيل بانه وان كان مسلما عندهم الا انه غير لازم للايجاب
فيكون الملازمة اتفاقية لا لزومية ولا ينفع كون التوقف المذكور مسلما

بحثه

لكان موجبا ولو قيل بان مراده ايضا منع هذه الملازمة فلا وجه لبناء كلامه على
ان المانع لا مذهب له واما ثانيا فلان الدليل الالزامي لا يجب ان
يكون مقدماته باسرها مسلمة بل يكفي كون واحدة منها مسلمة على ما
هو المشهور من ان المشهور الدليل عند تركبه من المواد المختلفة يلحق بالا
دون واما ثالثا فلان قوله لو صح ما قاله ظاهر البطلان لان صريح
الكلام دال على ان هذا التوقف لازم من فرض الايجاب الذي هو
نقيض المدعى والبناء على نقيض المدعى في اثبات المدعى لا يوجب كون الدليل
الزاميا وقد توهم بعض الناظرين من قوله ولا لازما لفرض الايجاب
وسيجيء التنبيه على فساده   لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح
ان لم يتوقف التاثير على شرط حادث فبدل قول المستدل حيث قال في
الاستدلال لزم التخلف عن الموجب التام قال المعارض لزم الترجيح
بلا مرجح وذلك قبيح عند المعتزلة دون الاشعرية ولذلك الحق المعارض مع
المعتزلة لو استدل بهذا الدليل دون الاشعرية كذا قيل والظاهر ان
ذلك تبديل مقدمة من مقدمات الدليل بمقدمة اخرى صادقة وانما تم
لو كان المراد من الموجب التام الفاعل بلا ارادة واختيار من الفاعل ملزم
وليس كذلك بل المراد منه على زعم المحشي هو الفاعل بارادة واختيار لا يتخلف

الفعل عنه او كان لبطلان هذا الشق مبنيا على ان الموجب التام معناه ما لا
يتخلف الفعل عنه فالتخلف ينافيه وعلى هذا يكون المقدمة متناولة
للشقين فقوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام الخ وعلى التقديرين
لا يتصور المعارضة بالقلب فان منشأ المقدمتين لا يجري في مذهب
المتكلم والمنع الذي يتوجه على المعارضة من جانب المتكلم لا يكون مشتركا
والصواب الذي لا محيد عنه انه تحقيق للمقدمة الماخوذة والظاهر تحقيقه
المقدمة التي رتبت فيها على ذلك الشق فليتامل لئلا يلزم التخلف
عن الموجب التام ثم الظاهر ان المقصود من الترديد مجرد التفنن او ان
الموجب التام في الدليل ان اريد به العلة التامة مطلقا فيقتصر عليه
وان اريد الموجب بالمعنى المتنازع فيه اعني ما لا ينفك الفعل عنه فيبدله
بعبارة اخرى صحيحة لان الموجب التام بهذا المعنى لا يصح ارادته على
فرض الحدوث او ان الترديد بين الموجب التام بالمعنى الاخص وبين
العلة التامة على تقدير الحدوث وذكر الشق الثاني واجب والشق
الاول وان كان ترك البطلان ذكره استظهارا كان المستدل
احتمل الحدوث والبطلان بدليل على تقدير الايجاب وان كان ترك
الفساد ويحتمل ان يكون المراد ان الفاعل ان كان علة تامة لزم

تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن علة تامة والمفروض عدم
حدوث شرط آخر لزم تخلف العلة التامة عن المعلول اي ان يوجد
المعلول ولهذا ادخل كلمة عن في الاول على الموجب ولم يدخله في الثاني
على العلة او المعلول وبلا دخوله على المعلول وايضا الفرق بان المراد في
الاول الموجب المقابل للمختار وفي الثاني المختار او ما يتناول المختار
وهذا اشارة الى ورود الاشكال في الصورتين فضيه ان الموجب المذكور في
الدليل ليس بالمعنى المقابل للمختار بل بمعنى ما يمتنع الانفكاك عنه والعلة
التامة التي تتناول المختار والموجب فتحصيل التقابل بين الامرين بالاختيار
والايجاب لا وجه له ثم لا يخفى ان ما ذكره في حيز الترقي لا فرق بينه وبين
سابقه الا بانه لا يعتد بشانه وهو ان الاول معارضة في المدعى والثاني في
المقدمة غير مسلم عند المتكلم واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين
حتى يتم الدليل برهانا ولا الزاما لفرض الايجاب المذكور حتى يتم الزاما والالزام
منحصر في القسمين فكيف يصح استعماله في مطلوبهم وليس يدخل في احد
القسمين كذا قيل وفيه نظر اما اولا فلان اجراء الدليل برهانا على التقدير
الاول غير صحيح كما ادعانا اليه وسيتضح فيما سيجيء واما ثانيا فلان المقدمة
المذكورة لو كانت لازمة للايجاب بالمعنى المذكور يتم الدليل برهانا

دون العلة التامة فالفرق بين الشقين لا يدور
على التفاوت بين الموجب والعلة بل على
دخول كلمة عن على العلة او المعلول م

وتقريره هكذا لو كان تاثيره تعالى في العالم بالايجاب صدقت المقدمة
المذكورة وكلما صدقت لزم التسلسل اما الشرطية الاولى فبالفرض
واما الثانية فلان العالم حادث فيقتضي المقدم توقفه على الشرط الحادث
وهكذا فيلزم التسلسل لزوما ظاهرا ولا يصح الزاما لان توقف الحادث
على شرط حادث اما ان يؤخذ على انه مقدمة صادقة عندهم وسلمه
لديهم او على انه لازم لفرض الايجاب فعلى الاول لا مدخل لفرض لزومه
للايجاب في انتظام الدليل وعلى الثاني لا يكون استعماله على سبيل الوضع
والتسليم الا ان يؤخذ مسلما ويجعل لزومه لفرض الايجاب دليلا على
كونه مسلما عندهم وظهر ان بكرره حتى يثبت اللزوم وبعد ثبوته يصير
الشرطية برهانية وان امكن تصحيح الالزام ايضا بان يفرض انهم بعد
ثبوت اللزوم اعترفوا به وسلموه كما يحتمل ان يرجعوا عن اللزوم
فرجع الامر الى احتمال التسليم وهو ممكن مع عدم اللزوم ايضا هذا
وقيل ههنا قسم آخر ترك المحقق ذكره وهو ان يكون مسلما عند
الخصم بل هو اولى بالتعرض له وعدم التغافل عنه اذ به يتم الدليل
الزاما اقول في تمام الدليل الزاما نظر لان المقدمة القائلة بانه
لوكان تاثيره تعالى بالايجاب لزم قدمه تصريح الاتفاقية لان الدليل المذكور

آخر ام

انما يبطل نقيض التالي وهو لحدوث في الواقع وعلى الاطلاق لا على تقدير
وقوع المقدم بيانه انه لو كان حادثا سواء كان التاثير ايجابا اولا
توقف على شرط حادث مستلزم للتسلسل وهو باطل فبطل اللزوم الاول
ولا دخل في هذا التقرير للايجاب وعدمه ومن ههنا يتضح ان المقدمة المذكورة
لو كانت حقة عند المصنف لم يتم الدليل المذكور اصلا لا برهانا ولا الزاما
لصيرورة الملازمة اتفاقية وهذا ما وعدناك سابقا والحاصل انه لو
كانت المقدمة القائلة بالتوقف ماخوذة لا على سبيل اللزوم من فرض
الايجاب بالنظر الى خصوص العالم والفعل المطلق ورد على الشارح انه لا حاجة
في الدليل الى اخذ حدوث العالم او الفعل المطلق وذلك بان يقال لو كان
التاثير بالايجاب لزم قدم الحوادث اليومية لكن حادث لان حدوثه مستلزم
للتسلسل بناء على تلك المقدمة او يقال لو كان التاثير بالايجاب لزم التسلسل
لان الحادث متحقق وهو موقوف على الشرط الحادث وهكذا فيلزم التسلسل
فان قلت لعل الشارح يرى ان حدوث العالم ماخوذ في الدليل وفي كلام
المصنف على سبيل التمثيل لا التوقف المصنف عليه قلت كل هذا ينفوا الحوالة على ما
اثبته المصنف من حدوث العالم وحديث بطلان الواسطة وما فرع عليه على ما
شرحه الشارح فظهر ان قول المحقق انه غير مسلم عند المصنف والاكثر المعتزلة

بناء على المقدم الالزامية وتوقفه على شرط حادث

سهو منه ثم كلامه مشعر بان في المعتزلة والمتكلمين من يرى توقف الحادث
على الشرط الحادث وهو يخالف ظاهرا ما سبق من دعوى الاجماع على
حدوث العالم ولم اقف على قائل بما اشار اليه من المعتزلة
ومن غيرهما هذا نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل كما
اورد عليه وجهان الاول ان الاشاعرة يجوزون تخلف المعلول
عن العلة التامة فلا يتم الاستدلال من قبلهم بتوقف الحادث على
الشرط لانه انما يتاتى على القول بامتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة الثاني ان ما ذكره في حيز الحاصل مناف لما ذكره من انه
يناسب لتاثير الاشعري ولعل ذلك لانه يمكن اجراء كلتا المقدمتين
من عدم التسليم وعدم لزومه لنقض الايجاب المذكور عند اجراء
الاستدلال من قبل الاشعري والجواب عن الاول ان الاشعري
انما يجريه على نفي الايجاب المذكور بعد بطلان الترجيح من غير مرجح
وهو بزعم الاشعري والحكيم يستلزم التوقف فلزومه لنقض الايجاب
حق عند المتخاصمين فيكون اتمام الدليل برهانا والزاما وقولهم يجوز
تخلف المعلول عن العلة بحسب الواقع لا ينافي القول بامتناعه على
تقدير نقيض المدعى واما الجواب بان الاشاعرة انما يجوزون تخلف

المعلول عن العلة التامة لا عن الموجب التام الذي قال به الحكماء لانه
بطلانه وفاقا بل هو في قوة اجتماع النقيضين ففيه انه بناء توقف الحادث
على الشرط الحادث لو كان على امتناع التخلف عن الموجب التام لكان
لازما لنقض الايجاب المذكور وقد نفاه المحشي المحقق ووافقه عليه هذا
القائل وعن الثاني ان عدم لزوم لنقض الايجاب المذكور انما يقرر
فيما لو كان المراد ابطال ذلك اما لو كان المراد ابطال غيره فلا اذ
لعل ذلك الغير يستلزم ذلك التوقف وتفصيل المقام على ما ذكره بعض
المحققين ان الاشعرية لما قالوا ان الفاعل المختار بارادته يرجح احد
مقدوريه على الآخر بلا مرجح اثره حادث في اي وقت شاء بخلاف الموجب
فان الفاعل الموجب لو كان اثره حادثا لتوقف على شرط حادث
على مذهبهم لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام ولم يجوزوا في الفاعل
الموجب الترجيح بلا مرجح حتى لا يتوقف على شرط حادث فيمكن الاستدلال
من قبلهم انه على تقدير الايجاب لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث ويلزم التسلسل ولم يعقل المعارضة معهم بانه على تقدير عدم
الايجاب ايضا لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لانهم في
صورة الاختيار جوزوا الترجيح بلا مرجح فهم يمنعون على هذا التقدير

القول بانه لوكان حادثا لتوقف على شرط حادث بخلاف المعتزلة
والمقدرة فان القول بان الشي لوكان حادثا لتوقف على شرط
حادث باطل عندهم سواء كان الفاعل موجبا بالمعنى الذي حققه المحشي
او مختارا كذلك فانهم قالوا الداعي الذي هو عين الذات القديم
كاف في تخصيص ايجاد الحادث بذلك الوقت ولا حاجة الى شرط
حادث فلا يمكنهم الاستدلال بانه على تقدير الايجاب لوكان
العالم حادثا لتوقف على شرط حادث لكفاية الداعي القديم
على مذهبهم في تخصيص الايجاد فلا يتوقف على شرط ولو استدل
المقدرة بهذا الاستدلال لامكن المعارضة معه بانه لو لم يكن
موجبا اليه وكان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث بالالزام
ولا يمكنه الفرق بين الايجاب والاختيار في ذلك لان الداعي
ان كان كافيا في تخصيص ايجاد الحادث فسواء كان الفاعل موجبا
مختارا يمكن منع القول بان الشي لوكان حادثا لتوقف على
شرط حادث بل يكفي الداعي في التخصيص ولا يستلزم فرض الايجاب
ثبوت التوقف على شرط حادث حتى يمكن الاستدلال ولا يمكن المعارضة
بل كلما يكون الاثر حادثا يمكن القول بان مخصصه هو الداعي ولا يحتاج

الى شرط حادث سواء كان الفاعل موجبا او مختارا نعم لما كان
حدوث الاثر مع الايجاب امرا لا يعقل فتوهم عدم جريان القول
بالداعي في صورة الايجاب مع الحدوث وهو توهم فاسد لان القول
بالتوقف على شرط حادث انما قاله المستدل على فرض اجتماع
الحدوث يمكن منع هذه المقدمة مستندا بالداعي ولا ارتباط لهذه
المقدمة بالايجاب والاختيار فلا يحتاج في الصورتين الى الايجاب و
الاختيار الى شرط فبطل الاستدلال وان لم يكن الداعي كافيا
فيحتاج في الصورتين الى شرط حادث لبطلان الترجيح بلا مرجح بزعم
المتكلم مطلقا في المختار والموجب فيلزم التسلسل فيلزم على المتكلم هربا
عن التسلسل قبول الترجيح بلا مرجح وهو عدم الايجاب مطلقا وهو لاينافي
مذهبه لانه قائل بالايجاب لتخلص فيكون المعارضة آتية فالاستدلال
المذكور في الشرح لو تم لدل على بطلان الاختيار والايجاب الذي
قال به المتكلم الفيا هربا من التسلسل لانه اخذ في الاستدلال انه على
تقدير الايجاب لوكان حادثا لتوقف على شرط وهذا لو كان
صحيحا والداعي لا يكون كافيا في الايجاب بالمعنى المذكور لكان صحيحا
في صورة الاختيار والايجاب الذي قال به المتكلم فيلزم بطلانه لئلا يلزم

الشيخ والمصنف لما قال بالايجاب بمعنى خاص وبطلان الترجيح بلا مرجح مطلق
فلا يناسب هذا الاستدلال مذهب المصنف فالمناسب لمذهبه ان يستدل بما
يبطل به الايجاب بالمعنى المذكور دون الايجاب مطلقا وهو ظ
والاشعرية لما قالوا ببطلان الايجاب مطلقا فكان مناسبا
لمذهبهم فاندفعت الايرادات التي نشأت من عدم فهم المراد بظاهر
كلامه وانت خبير بان ماذكره في الشق الاول لا يدل على ان الايجاب
ينافي الحدوث وقد فرضه المستدل وسكت عن منافاته له ولم يبين
ان الايجاب لا يستلزم عدمه ولا ينافيه في نفس الامر او بزعم
الحكيم وانما ادعى ذلك بلا بيان وتوضيح ونحن قد بيناه وفصلنا
القول فيه وبه يتم المطلوب فلا تغفل عنه ثم في كلامه مناقشات الاول
ان في كلامه في اول التفصيل يوهم ان امتناع الترجيح من غير مرجح
حكم من احكام الموجب عند الاشعرية وليس معناه وهو ظ فان
المعنى المراد من الموجب في هذا المقام على ما فهم من كلام المحشي المحقق
هو ما يمتنع عنه الترجيح بلا مرجح الثاني ان تخصيص توقف الحادث
على تقدير الايجاب بالمعنى المراد بمذهب الاشعرية باطل بل
الحكماء يوافقونهم في هذا المعنى وكذلك الفريقان متوافقان في انه

على تقدير

على تقدير الاختيار بالمعنى المراد للاشعرية لا يتوقف الحادث على الشرط
الحادث الثالث لئن سلم ما ذكره في الشق الثاني انما يلائم المعارضة بمعنى ابطال
الايجاب الذي اختاره المصنف وهو معنى النقض وقد اصطلح المحقق
في شرح الاشارات على تسميته معارضة وليس يناسب كلام المحشي
فانه صريح في المعارضة بمعنى اثبات الايجاب الذي قال به الحكيم
وهو المعارضة بالمعنى المشهور فالمناسب ان يقال على تقدير عدم كفاية
الداعي في نفس الامر يلزم التسلسل في صورة عدم الايجاب بالمعنى المراد
ههنا وهو الذي قال به الحكيم وبطلان اللازم يبطل عدم الايجاب و
يثبت الايجاب والجواب بكون اللزوم التسلسل اتفاقية بالنسبة
الى عدم الايجاب مشترك وتطبيق عبارته على ماذكرناه سيذكر
بتعسف وينبغي ان يعلم ان بعض الاشعرية ذهبوا الى ان القديم تعالى
اراد في الازل على سبيل الترجيح من غير مرجح حدوث العالم في وقت
خاص وبهذه الارادة يحدث الحادث من دون حادث آخر
يكون شرطا له لكنه واجب بالنسبة الى الارادة غير واجب
بالنظر الى الذات لعدم وجوب هذه الارادة بالنسبة الى الذات
فلو قلنا بامتناع الترجيح من غير مرجح لم يثبت منك هذا القول وتوقف

لحادث على شرط حادث عندهم ايضا وذهب بعضهم الى ان الارادة و
قد يعبر عنها بتعلقها حادثة بحدوث العالم ومعنى الترجيح بلا مرجح عند
هذا القائل يرجع الى ان الموجب على قسمين احدهما ما يمكن ان يحدث
عنه الارادة وثانيهما ليس كذلك والاول صدور الحادث عن الارادة
عنه يتوقف على حادث هو الارادة والحادث الذي هو الارادة
صدوره لا يتوقف على حادث آخر والثاني صدور الحادث عنه
مطلقا يتوقف على شرط حادث والترجيح بلا مرجح هو الارادة
الحادثة المتعلقة بحادث آخر من غير مرجح حادث لها ولولا مثل ذلك
لتوقف الحادث على الحادث مطلقا وهو المذهب المشهور للاشاعرة
والفعل بالنظر الى الارادة القديمة واجب يمتنع تخلفه عنه بمعنى ان
ما اراده لو يجب ان يقع كما اراد ان قديما فقديما وان حادثا
فحادثا وبعد ما اطلعت على ما فصلنا لك علمت فساد ما في بعض
الحواشي من انه لا يصح استعماله في مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لا يصح استعماله
من قبل الاشعري ايضا برهانيا وان اراد انه يصح استعمال الاشعري
له الزاميا فليس كذلك لان هذا الدليل لابتنائه على استحالة التسلسل
في الشروط المتعاقبة لا يصح استعماله الزاميا على الحكماء انتهى كما عرفت

فالحق ان هذا الدليل على التقرير الذي ذكره الشارح لا يصح اجراؤه
لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره لا برهانيا لابتنائه على التوقف
على شرط حادث وهو غير مسلم عند المتكلمين اما عند الاشعري فلتجويزه
الترجيح من غير مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم اما علم الفاعل
واما ذات الوقت ولا الزاميا لابتنائه على استحالة جميع اقسام التسلسل
وهو غير مسلم عند الحكماء نعم يمكن اجراؤه الزاميا على تقرير آخر على تقدير
حدوث الفعل المطلق بان يقال لو كان الفاعل موجبا لزم قدم
الفعل المطلق واللازم قدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق
حادثا لتوقف حدوثه على شرط حادث هو ايضا فعله فهو من حيث
انه داخل في الفعل المطلق متأخر ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل
المطلق مقدم فيلزم تقدم الشيء على نفسه انتهى اما اولا فلان استعمال
الاشعري له على فرض الايجاب الذي هو امتناع الترجيح من غير مرجح
وعدم مطابقة ذلك الامتناع للواقع لانيا في مطابقة لزوم التوقف
له للواقع ونفس الامر واما ثانيا فلان اشتراط كون جميع المقدمات
مسلمة في الدليل الجدلي شيء لم يقل به احد ولا وجه له اصلا واما ثالثا
فلان عدم كون هذا التوقف حقا عند المص لا يستلزم عدم اجرائه

قبلهم لجواز ان يكون لازما للايجاب كما كان عند الاشعري فلكان ينبغي
ان يتعرض له ويتيقنه كما تعرض له المحشي المحقق واما رابعا فلان التقرير
الذي ذكره لا يكاد يتم لان الشرطية الاولى اتفاقية وللمعارض ان
يقول لو لم يكن الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق والا لزم تقدم
الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف على شرط
حادث هو ايضا فعله فهو مقدم ومؤخر من الحيثيتين المذكورتين والحكم
ببطلان الدور المذكور غير مسلم ان اراد به الدور في الطبيعة
الكلية على ما عرفت على ان هذا القائل الحكيم صرح بجوازه في الاعداد
ومنعه في الايجاد واللازم هناك هو الاول دون الثاني ولئن سلمنا
بطلانه في نفس الامر فليس مسلما عند الحكيم فلم يصح الدليل الالزامي على
زعمه وان اراد الدور في الشخص الواحد فلم تبين من كلامه وان
كان يمكن اثباته بوجه سيجيء ان شاء الله تعالى وهو قول ابو
القاسم البلخي لا يخفى ان المصنف اختار هذا المذهب في مبحث حدوث
الاجسام واما ما نسبه اليه المحشي من انه اختار المذهب الاول
فلم اطلع على ماخذه او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب
استناده نبه بتغيير الاسلوب على ان هذا وما سبقه احتمالان

لمذهب واحد

لمذهب واحد لا انه قول فرقة اخرى بل هو محض تفاوت في العبارة في تقرير
المذهب فبعض عباراتهم يشعر بالاول وبعضها يوهم الثاني ولهذا
قال في اوائل الكلام انهم افترقوا ثلث فرق وقال في آخره وهم اصحاب
ابي الحسن الاشعري وارجع الضمير الى الفرقة الثالثة ولعلهم ارادوا
بعدم التخصيص انه لا تخصيص بوقت على سبيل الوجوب والاولوية
اي قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم قيل لا وجه لهذا التخصيص
بل اللازم لزوم قدم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم
كل ممكن سواء الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل
الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل
في الوجود الا الله بجريان الدليل بلا شبهة وهذا اشنع واقبح كما
لا يخفى واورد عليه بانك قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير
الشارح لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه على تقرير آخر على تقدير حدوث
الفعل المطلق بل يصير الدعوى ح بديهية كما زعم المحشي فلا بد من هذا
التخصيص ليتم المطلوب الا ان هذا التخصيص لا يجعل لا يجري البرهان
على تقرير الشارح تاما بل يجعل الدعوى غنية عن البرهان والقيد الايجابي
بهذا المعنى الذي بنى الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا

كان بذاته موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون
الفاعل موجبا بذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود
الحوادث ضروري فهي مستندة عندهم اليه تعالى بشروط ومعدات
مختصة لوجود كل منها بزمانه المختص به فمن فرض الايجاب بهذا
المعنى لا يلزم الا قدم كل فرد من الجواهر والاعراض انما يلزم لو لم
لزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا بذاته بالنسبة الى كل فرد
من الافراد ومن اين يلزم ذلك انتهى وفيه نظر من وجوه الاول انه
قد عرفت تفصيلا من بطلان ما ذكره من عدم تمامه وعدم اجرائه على تقرير
آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق الثاني ان حاصل ما ذكره اولا
ان دليل الشارح غير تام لتوجه المنع على مقدماته وعدم صحتها عند
المص وانت خبير بانه لا يستلزم التخصيص بالفعل المطلق انما كان
يستلزمه لو اندفع المنع على تقدير التخصيص وقد اعترف بعدم
اندفاعه وصيرورة الدعوى بديهية ح لا يوجب ذلك بل ينافيه
لان الكلام من المستدل الذي يرى الدعوى محتاجة الى البرهان الثالث
ان هذا القائل قد اعترف بما ذكره المورد من عدم كون الموجب
موجبا بالنسبة الى كل فرد من الجواهر والاعراض لكنه اقام الدليل

الذي ذكره

الذي ذكره الشارح على قدم كل شخص شخص فان نقل الكلام في شرط
كل حادث ممكن ولا بد ان ينتهي الى الشارح والسر فيه ان هذا الدليل
لا يتمشى له بتقدير الايجاب كما علم مما سبق في الكل لاجل انتفاء شرائطه
الايجاب في اجرائه عموما وخصوصا وسيجيء الشارح من المحشي التعرض لهذا
الكلام ونبين الحق فيه وذلك التوقف مع كون لزومه
لحدوث الفعل المطلق في بعض النسخ بوجد العاطف عند قوله و
لمحالية هذا الحدوث وفي بعضها لا يوجد فعلى الاول معنى الكلام انه
لزوم التوقف للحدوث ثم كما اشار اليه في الحاشية الطويلة من انه
غير مسلم عند المص وغير لازم من الايجاب المفروض في المبحث و بعطف
عليه ههنا وجها آخر وهو انه قدر ههنا الحدوث على تقدير الايجاب.
وهو ح قطعي فلعل هذا الحكم يستلزم محالا آخر وهو عدم توقف
الحادث على شرط حادث او ما يجذ وجود من التخلف والترجيح بلا
مرجح وان كان في نفس الامر توقف الحادث على الشرط الحادث
حقا مطابقا للواقع ثم اشار الى ان صدق هذه المقدمة في نفس الامر
يستلزم لتوقف الشيء على نفسه بيانه ان توقف الحادث على الحادث
يستلزم ان يتوقف حدوث طبيعة الحادث وحصوله على حصول طبيعته

لحادث اذ كل حادث يتوقف على حادث ما ولو توقف كل فرد يلزم
توقف الطبيعة وتوقف الطبيعة على نفسها دور باطل عنده كما علم مما
سبق في كلامه في اثبات الواجب فترتيب المنع انه منع اولا صدق
هذه المقدمة في نفسها ثم سلم صدقها في نفسها وقال انه غير صادق
على التقدير ثم عدل عن ورود المنع على الوجهين الى ابطاله بلزوم
الكل منه وانت خبير بان منعيه الاولين غير واقعين على منهج القبول
اما اولا فلان الكلام اما ان يتم بصدق المقدمة في نفسها او يتوقف
على صدقها على التقدير الاول لا وجه لمنع صدقها على التقدير وعلى الثاني
لا وجه لمنع صدقها في نفس الامر وتوقف المط على كل من وجهي
الصدق فيه ما فيه ويمكن ان يوجه بانه اشار فيما سبق الى منع
صدقها على الوجهين استظهارا وههنا قد ذكر وجها آخر لمنع صدقها
على التقدير فقوله ولما اليه تأييد لمنع صدقها على التقدير وليس
المقصود منه جمع المنعين بل كل منهما على تقدير على سبيل منع الجمع
ولي ان المقدمة المذكورة ان كانت مدعاة على سبيل الصدق
في نفس الامر فتم وان كان على سبيل اللزوم للمقدم المفروض فكذا
وجهين ثم ذكر وجها آخر يدل على بطلانها في نفس الامر واما ثانيا فلان

الايجاب بالمنع الذي اخذه المحشي يستلزم القدم بالبديهة والشارح
تنزل عن البداهة واستدل عليه وهذا التنزل يحتمل وجهين الاول
ان يدعي الحدوث ح على هذا التقدير بالبديهة لانا نرتب عليه محالا
مع هذه الاستحالة ولا نكتفي به يعني انه مع وصفه بالاستحالة وملاحظة
هذا النعت معه يستلزم محالا آخر ومثله غير معهود منهم ولا يخفى ما فيه
الركاكة الثاني انا نقطع مع قطع النظر عن كونه محالا معلوم المحالية
بالبديهة وتجويز كونه ممكنا في بادي الرأي يثبت استحالته وهذا
الاسلوب لا وجه لمقابلته بالمنع على التقدير بتجويز كونه محالا فان
مقصود المستدل هو اثبات استحالته وتسليم استحالته وبناء منع
مقدمة عليها خارج عن القانون واما النسخة التي لم يوجد فيها الواو
العاطفة فلعل قوله كما مر الاشارة الا ان المراد من الحدوث حدوث
الفعل المط كما اشرنا اليه في الحاشية التي عليها هذه الحاشية وكان
المناسب ح تقديم قوله كما مر الاشارة اليه على قوله ممنوعا وجعله
اشارة الى اصل المنع وان كان ما سبق غير هذا السند لايخ عن تسامح
ايضا وباقي الكلام من حده ورده يستنبط مما سبق وتوجيه توقف الشيء
على نفسه بان المفروض حدوث كل فرد فالمجموع ح حادث فهذا الحادث

ايضا اعني المجموع موقوف على شرط حادث فذلك الشرط لكونه من
الفعل المطلق يجب ان يكون داخلا ولكونه شرطا له يجب لئن يكون مقدما
عليه فيجب تقدمه على نفسه ايضا فظهر البطلان فان شرط المجموع لا يجب
تقدمه على كل واحد من احاد المجموع والصواب ان يبين بان
توقف كل حادث على شرط حادث على تقدير تناهي الحوادث في جانب
الازل يستدعي توقف حادث هو اول الحوادث على شرط حادث
ويلزم منه توقف اول الحوادث على شرط حادث ويلزم منه توقف
اول الحوادث وشرطه على انفسهما فان قلت ان اردتم باول
الحوادث اولها بحسب التقدم الزماني فلعله امور متعددة ان كان
الاول ما لا سابق عليه وان كان معنى السابق على كل حادث غيره
فلا نم تحققه وان اردتم به الاول بحسب التقدم الذاتي فلا نم تحققه
بالمعنيين قلت اردنا به الاول بحسب التقدم الذاتي وهو متحقق
بالمعنيين لان الحادث الذي لا يسبقه حادث زمانا متحقق بحسب
الفرض فهو اما ان لا يسبقه حادث غيره ذاتا فهو المطلق والا
نقلنا الكلام اليه فاما ان ينتهي الى ما لا يسبقه حادث ذاتا فذاك
او لا فيلزم ترتب امور غير متناهية مجتمعة هف والحادث الذي

لا يسبقه حادث غيره بحسب الذات اول الحوادث بالمعنيين لانه لا يسبقه
على كل حادث في هذه السلسلة غير مسلم واما سبقه على كل حادث غيره
مطلق فمم قلنا هذا القدر يكفينا ان شرط اول الحوادث لا يعقل
خروجه من هذه السلسلة وقد يجعل قوله لمحالية هذا المحدوث مع ما
عطف عليه مطلق بقوله يستلزم والتعبير حاصل الكلام ان التوقف
مع كونه ممنوعا كما عرفت يستلزم التوقف لتقدم الشيء على نفسه لا
للتسلسل وذلك الاستلزام ايضا ليس الا لمحالية الملزوم فيصير
الكلام في ثلثة ابحاث الاول المنع الثاني عدم لزوم التسلسل الذي
ادعاه الشارح الثالث عدم بطلان اللازم لكون الملزوم محالا
وفيه نظر لان لزوم تقدم الشيء على نفسه لا يضر بلزوم التسلسل
فان لزوم التسلسل على تقدير عدم وجود السلسلة والدور على تقدير
وجوده نعم هو لازم على كل تقدير اذ على تقدير التسلسل ايضا يلزم
فان لنا ان ننقل الكلام في شرط اول الحوادث وهو يستلزم
توقف الشيء على نفسه ولا نافي لزوم التسلسل ايضا على بعض التقادير
غاية ما في الباب ان فيما ذكره غنى عن التعرض للتسلسل على انك
قد عرفت توقف اثبات اول الحوادث على وجه يستلزم توقف

الشيء على نفسه اذا بين باول الحوادث وتحققه كان الباطل هو حدوث
الفعل المطلق لان المستلزم لهذا المحذور هو هذا الحدوث بضميمة توقف
الحادث على شرط حادث فهو الباطل لحدوث الفعل المطلق لا لهذه
لان صدقه على تقدير الايجاب او في نفس الامر لا يستلزم هذا
المحذور انما يستلزمه لو كان الفعل المطلق حادثا فهذا الاستلزام يسير
اعتراضا على الدليل نعم يرد على الدليل ان هذا المحذور لازم لحدوث
الفعل المطلق بناء على المقدمة المذكورة سواء كان الفاعل موجبا
او مختارا ولزوم الدور ليس ايرادا على الدليل انما الايراد
كون الشرطية اتفاقية ولهذا ذهب بعضهم الا ان اول هذا الكلام
تزييف للدليل واخره تاييد له واما على الوجه الذي ذكرنا اولا
فهو ايراد على صدق المقدمة في نفسها بناء على ما عرفت ان المحشي
جوز استعمالها في الدليل من حيث انها صادقة في نفس الامر فهو
ابطال لصدق هذه المقدمة لا لحدوث الفعل المطلق الذي هو بعض
التالي فهو اعتراض على الدليل ايضا اذا كان استعمال هذه
المقدمة فيه لا على سبيل كونه لازما لفرض الايجاب بخلاف
التقرير السابق قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام

مشترك كما يريد ان الموجب التام يطلق على معنى ما لا يتخلف الفعل عنه
وعلى معنى ما يمكن تخلف الفعل وانفكاكه عنه لكنه لا يكون مقتضاه في
وقته متزلزل الوجود بل متحتم الوقوع على ما هو المعروف من مذهب
الحكماء والمراد ههنا هو المعنى الاول لا الثاني والتام مشترك بين
المعنى الاول والمعنى الثاني اذا اعتبر فيه العلم والارادة وسائر ما
يتم باعتباره صدور الفعل عن الفاعل فكما ان الموجب يطلق على
المعنيين كذلك كلاهما يوصفان بالتمام فلا يحصل بالقيد المذكور
توضيح ودعوى ان الموجب التام يتبادر منه ان يكون ذاته كافية
في الفعل من غير احتياج الى شرط وعلم بالمصلحة تحكم صرف على
ان الموجب بالمعنيين يتوقف صدور الفعل عنه على العلم
بالمصلحة وتمثل لخير فان الحكيم الالهي يقول بان العلم بالمصلحة
مبدأ الفيض وهو المسمى عندهم باسم العناية والمتكلم والحكيم
متساويان في ذلك وفي تعليق بعض الكائنات بشرط آخر
سوى العلم بالمصلحة وعدم تعليق بعضها به لكن الشارح قد عرفت
انه اراد بالموجب المعنى الآخر وهو ما يكون صدور الفعل عنه لا
باعتبار الشعور والارادة ولو لم يقيد بالتام لم يلزم تخلف

المعلوم بالنسبة اليه محذور وما اورده المحشي في هذه الحواشي باسره مبني
على حمل الموجب على المعنى الذي اختاره وكذا ما سيجيء في الحواشي الاتية
ثم لا يخفى انا اذا جعلنا المحذور تخلف الفعل عما لا يتخلف عنه لم يحتج
الى التقييد بالتام لانه لا يفهم من التقييد هذا المعنى فينبغي ان يفسر
لفظ الايجاب بذلك اي بما لا يتخلف عنه الفعل ويفهم منه وبعد
تفسيره بهذا المعنى لا يبقى فائدة في القيد المذكور لكنه على هذا لا حاجة
الى اعتبار التوقف على شرط حادث ولا الى سائر المقدمات
ايضا وبعد سلوك هذا الطريق الذي سلك الشارح يجب هذا
التقييد حتى يكون التوقف على الشرط الحادث مقابلا للتخلف
عن الموجب التام فان المراد بالموجب التام ما لا يتوقف اثره
على شرط حادث نعم قد سبق ان سلوك هذا الطريق يستدرك
بعد تفسير الايجاب بالمعنى المذكور وبعد قطع النظر عنه الاستدراك
في ذلك القيد بخصوصه لا يكاد يتم والحاصل ان كلام المحشي في
هذه الحواشي بعيد عن الصواب جدا والوجه الثاني الذي بناه على
جواز استلزام الكل قد عرفت فساده وانه غير موجه واعلم
ان التخلف عن الموجب التام في هذا المقام يطلق على معنيين

احدهما ان الموجب الذي لا يتاتى منه الترجيح بلا مرجح اما لبطلانه كما
هو راي المعتزلة واتباعه او لعدم استناد الفعل الى الشعور
والارادة كما اسلفنا ان الشارح اراد بالموجب هذا المعنى يتخلف
عنه الفعل لا لسبب فقد شرط او ما اشبهه وهو الذي اراده الشارح
وثانيهما ان الموجب بمعنى ما لا يتخلف الفعل المط عنه وهو الذي
اعتمد المحشي عليه وجعل الدليل ناظرا اليه والذي يلزم في هذا المقام
بدون ما ذكره الشارح من المقدمات هو التخلف الثاني دون الاول
والذي ذكره الشارح وجعله قسيما للتوقف على شرط هو الاول اما
الثاني فظ واما الاول فلان ما لا يتخلف الفعل او يمتنع تخلفه عنه
لا يجب ان يكون تاما مستجمعا للشرائط كما اشرنا اليه في فواتح
الحواشي المتعلقة بهذا المبحث وعلى تقدير التسليم يحتاج الى البيان
فلو بين فلعل المقدمات المتكفلة ببيانه لا يكون مما اخذه الشارح
فقوله ان ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب اي
محل نظر نعم لو قال ان التخلف عن الموجب بالمعنى الذي فسرناه
محذور بالبديهة ولا حاجة الى ما ذكره الشارح ولم يعبر عن التخلف بالتام
الاشارة سلم مما ذكرناه لكنه كان رجوعا الى ما ذكره فيما سبق من

انه لا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشارح بل المك على هذا التقدير
يلزم قدم الفعل ايضا اعلم ان الترتيب الآتي الا ان يعتبر على ان يكون لكل شرط
حين حدوث شرط آخر او يبقى الى حين حدوثه وعلى الاول يلزم قدم
الفعل المطلق لان تلك الشروط من جملته وعلى الثاني يرد ان الشرط الآخر
الذي يصح حدوث الحادث ويتفادى به عن التخلف يجب ان يكون اما
مقارن لحدوث المشروط او مقارن الانعدام واما وجه السابق
المستمر فلا يغني عن جميع كما يظهر بالرجوع الى الوجدان وعلى الثالث
يلزم التخلف عن الموجب التام اما بالمعنى الذي يوافق مساق كلام
الشارح فبالنسبة الى الشروط لانها متخلفة عن الموجب القديم واما
بالمعنى الذي يلائم مذاق المحشي فبالنسبة الى الشرط والمشروط معا و
ههنا كلام وهو ان التخلف بالمعنى الذي ذكره الشارح لا يمكن الزامه
بالنسبة الى شيء من الشروط بخصوصه لان كل شرط فرضناه فليس العلة
تامة بالنسبة اليه لان صدوره وحدوثه عنه انما هو بالشرط
السابق عليه ذاتا وهكذا نعم لو اقمنا البرهان على بطلان التسلسل
في الشرائط المجتمعة جرى هذا المحذور في اول الشروط لكنه ظاهر انه
كلام المحشي على تقدير التسلسل لا بطلانه والا لم يكن لتخصيص الكلام

بصورة الاجتماع وجه بل التعاقب ايضا كذلك ولعل من قال ان هذا على
تقدير الاجتماع في الاول نظر الى هذا لكن لا يخفى ما فيه فان فرض اجتماع
الحوادث في الازل خال عن التحصيل بالرو جدا واما التخلف على راي
المحشي فالفرق بين الصورتين ان المستدل لما غفل او تغافل عن انه
فرض حدوث الفعل المطلق فالتخلف ح لازم لا محالة فلو لم تنبه على خطائه
وجرينا معه وانما جرى حتى يحدث امر امكن القول بالتخلف في صورة
الاجتماع دون التعاقب واما على مقتضى تحقيق فالفرق منتف هذا
لا خفاء عليك انه على تقدير الحدوث الخ قد وقع في بعض النسخ
معنونا بقوله اذ لو كان حادثا وفي بعض النسخ ليس له اثر بل هو متصل
بالحاشية السابقة ولعل النسخة الاولى وقعت سهوا من النساخ و
مراده من ذلك هو الاستدلال على الشارح بطريق سبق وحاصله ان
التخلف عن الموجب بمعنى ما لا يتخلف عنه الفعل المطلق لازم على تقدير
الحدوث فلا حاجة الى الترديد بانه اما ان يتوقف على شرط حادث
اولا فعلى الاول يلزم التخلف بالمعنى الآخر وعلى الثانية تتبعه ثم اورد
على نفسه ان المراد لو كان اثبات القدم بالنوع على تقدير الايجاب
كان الامر كما ذكرت ولعل مراده الزام القدم بالشخص او القدم

لجميع الاجزاء فاجاب بان الزام ما ذكرت غير محتاج اليه في ابطال
المقدم لان المقدم ظاهر اللزوم وقد ثبت بطلانه وفيه ان بطلانه
مما لا يثبت فيما سبق وظاهره انه لا يدعي ذلك بل انما يتمسك فيه
بالاجماع وغيره على ان الزام محذور لا يحتاج لبطلانه الى نظر وان
احتاج ذلك الالزام الى نظر ليس بادون من الزام محذور ظاهر
اللزوم يحتاج في ابطاله الى التمسك بالدليل السمعي الذي ربما توهم
افضائه الى الدور كما سيجئ الكلام فيه بقي ههنا كلام وهو انه قد اشرنا
سابقا الى ان مقصد المتكلمين من هذا الكلام ابطال الايجاب بالمعنى
المختص بالقوى العديمة الشعور وهو العمدة فيما بينهم وتقرير الدليل عليه
ان الصانع العالم لو كان موجبا لتوقف الحادث على الشرط
الحادث والحادث متحقق فموقوف على الشرط الحادث وهكذا
لا الى النهاية ولقائل ان يقول لعل ذات الموجب تقتضي وجود
الحادث في وقت خاص لعلاقة خاصة لذاته بذلك الوقت
كما قال به المحقق في الموجب على مذهب المتكلمين سواء بسواء والقول
بانه حينئذ يتوقف على حضور ذلك الوقت ثم لا ينقطع التسلسل كما
سبق في الشرح مشترك وكذا الجواب بان ذات الوقت لا يمكن

السؤال

السؤال عن وجه اختصاصه بالوقت اذ لا وقت للوقت كما ذكره بعضهم لو
تم شمله لسائر ما نحن فيه ايضا والحاصل ان القائل بهذه الطريقة في حدوث
العالم كالمحقق والمتكلمين على ما نقل عنه قدس سره لا يتأتى منه مثل هذا الاستدلال
والاصوب ان يستدل عليه بانه كمال للموجود بما هو موجود ببديهة
العقل السليم من مغيرات الفطرة ومكدراتها والواجب ايضا يجب ان
يكون اكمل من الممكن لذلك بعينه او يستدل عليه من اتقان بدائع
الآثار المعلومة والمشاهدة في الابداع والتكوين ونظام العالم
الكبير الشاهد بالصانع الخبير القدير ولئن جوزنا اثبات النبوة
بدون التمسك باحكام تلك الصفات الثبوتية كما هو الموافق
لمذاق بعضهم امكن التمسك فيها بالدليل السمعي وهو ايضا غير بعيد
اذ حصول العلم بالمعجزة وغيرها لم يثبت توقفه على ثبوت تلك
الصفات فلعلها عند مشاهدتها تفيد العلم بصدق صاحبها وانها
من عند الله ضرورة او يعلم ان خالق هذا العالم ومبدعها وفاطر
ذلك الاثر الجميل ومؤسس هذا الاساس الجليل لا يكون مصدر القبيح
ثم يعلم ان اظهار المعجزة في يد الكاذب وتمكينه منه لا يصدر منه مع
قطع النظر عن علمه وقدرته ويشهد بعض الروايات بان العلم بصدق المخبر

ربّما يحصل من دون اراءة المعجزة كما روي ان احدا من المؤيدين للحق آمن
وشهد بما يجب الشهادة به مستندا بان جبهته صلى الله عليه وسلم غير جبهة الكاذب
ولم يرد النبي صلى الله عليه وسلم ايمانه عليه ولو امكن العلم برؤية الجبهة فكيف عن مشاهدة
ذلك الخلق العظيم والحلم الجسيم الذي يزري بالجبال الرواسي
والملازمة على الصدق قولا وفعلا والمداومة على الخير نية وعملا
والاعراض عن الاقذار نظرا الى الناس والعرض على الاقذار الدنيوية
طمعا في رضا رب الناس وغير ذلك من القرائن المخفية والجلية
الواقعة في مختلف الاحوال وشتات الاوقات في السراء
والضراء والشدة والرخا مما يجب الاستقصاء في احصائها تطويلا
لنا عنه مندوحة الشك المصنف قدس سره والواسطة غير معقولة
قد يوجه بان الايجاب لو انتفت بدليل الحدوث ثبت القدرة
لعدم معقولية الواسطة بين الايجاب والاختيار لان الفاعل اما
ان يجب الفعل بالنظر الى ذاته اولا والاول هو الموجب والثاني
هو المختار ولا تتصور الواسطة بين النفي والاثبات وبان المراد
ان بعضهم توهم ان الايجاب هو ما يرى من تاثير الطبائع وعدم
تمكنه من الترك والقدرة هو ما يشاهد في الحيوان من الصفة الزائدة

التي تختلف تعلقه بطرفي الفعل والترك وليس شيء من الامرين متحققا في
الواجب تعالى شانه اما الاول فللدليل المذكور واما الثاني فلان
القدرة فيه تعالى عين ذاته ولا تختلف تعلقه بالفعل على نحو اختلافه
فينا وهذا التوهم فاسد لان ما يشاهد في الحيوان قدرة خاصة لا
يعتبر شيء من خصوصياته في معنى القدرة ومفهومها بل معنى القدرة
هو التمكن من الفعل والترك فالواسطة غير معقولة وبان المقصود
رد مذهب الاشاعرة حيث ذهبوا الى ان ما عدا صفاته تعالى
صادر عنه بالاختيار واما صفاته الثبوتية فصادرة بالايجاب
فيجعلونه تعالى واسطة بين الموجب الصرف والمختار الصرف
فاشار الى ان ما زعموه باطل لما تقرر في موضعه من لزوم تعدد
القدماء وقد يجعل اشارة الى جواب ما ذكره الشيخ والتوجيه الى
كون المعلول عالما قادرا وكون العلة الواجبة موجبا غير عالم
مما لا يقبله العقل ولا يشمئز عنه الطبع السليم ومن ثبت العلم و
القدرة في حدوث هذا العالم وصانعه ثبت في الواجب الاول
تعالى شانه بمقتضى تلك المقدمة على ما يشير اليه المحشي وللمكلف ان
يحمل كلامه قدس سره على ان الحدوث يقتضي كون الواجب تعالى مختارا

لانه محدث له بلا واسطة فلولا اختياره لزم التخلف عن الموجب التام و
القول بان الموجب غير تام لتوسط الشروط الحادثة لا الى غير النهاية
غير معقول لما سبق لبطلان تسلسل الشروط الحادثة العمدة في
اثبات حدوث العالم ثم استدل على بطلان السند الذي ذكره
الشارح بوجهين الاول الاجماع والحديث المشهور والحق ان الحجة فيه هو
الاجماع والحديث المشهور مؤيد والا فلا يكون قطعيا فكان الواجب دعوى
تواتره لا شهرته ثم الاولى دعوى الضرورة في المطلوب لا الاجماع والا
فلا اثبات الاجماع بحيث يكون دليلا قطعا على مذهب المصنف ويعلم
دخول المعصوم فيه بدون ان يرجع الى دعوى الضرورة مشكل والثاني
خبير بان المحشي انما جعل الاختيار في المبحث قريبا من الحدوث
لا بمعنى الصفة الثبوتية التي يتوقف على اثبات دليل السمع عليها على
ما سيجيء الاشارة اليه فلا يتوجه ان في اثبات الحدوث الذي هو
الدليل على القدرة بدليل السمع دورا ظاهرا ولا يخفى ان محصل
كلام المصنف على تقريره ان حدوث العالم ينفي امتناع تخلف
العالم وانفكاكه عنه وحدوث العالم ثابت بالاجماع والحديث
فينتفي الايجاب ومن الواضح عند اولي الالباب ان المعتبر في مثل

التعبير

١٢١٨

هذا المعنى مثل هذه العبارة بعيد بخلاف تقرير الشارح فان حاصله ان حدوث
العالم بحسب الزمان ينفي الايجاب بالدليل المذكور على تقدير صدوره عنه تعالى
وتحقق الواسطة بينهما وعدم صدوره عنه تعالى غير معقول وعدم كونه
معقولا ليس داخلا في الحدوث المدعى اولا الثاني في ما نقله من الاعتبار
وحاصله ان كون الممكن علة الوجود يستدعي ان يكون له ما بالقوة كمحل
في افادة الوجود وكون ما بالقوة مؤثرا في الوجود يستدعي شركة العدم
في تاثير الوجود ويرد عليه اولا انه ان اراد من القوة الاستعداد القسيم
للامكان الذاتي فكون الممكن علة للوجود لا يستلزم كون ما فيه معنى
بالقوة مؤثرا في الوجود اذ الممكن منقسم عند الحكماء الى قسمين ما يشتمل على
القوة والاستعداد كالماديات وما هو بريء منه بالكلية كالمجردات
ذاتا وفعلا وعلى تقدير التسليم لزوم شركة العدم في تاثير الوجود ممنوع
ذلك ثم لان تاثير الموصوف في الشيء لا يستلزم تاثير الصفة فيه ولو لزم
ذلك لزم من تاثير الواجب تعالى في الشيء تاثير السلوب العارضة له تعالى فيه
وان اراد به ما يشمل الامكان الذاتي فالمقدمة الاولى وان سلمت والثانية
ممنوعة لان غاية ما في الباب ان ضرورة الطرف مسلوب عن الممكن كما
ان الامكان وسائر ما يجري مجرى الامكان مسلوبة عن الواجب ولا يلزم من

تأثيره في الوجود شركة العدم له في ذلك فان قلت الممكن له ماهية و
وجود متغاير والثاني عبارة عن فعليته الاول ففعليته غيره فلو اثر الممكن
في الثاني فاما ان يكون المؤثر ذاته او وجوده فعلى الاول كان المؤثر غير الفعلية
وهو المراد بالقوة والعدم في كلامه وعلى الثاني كان المؤثر امرا
معدوما لان الوجود امر اعتباري وليس بموجود كما تقرر في موضعه ومن
هذا الظهر بطلان جعل الوجود شرط الماهية وعكسه او مجموعهما مؤثرا الكل
تأثير الواجب فان ذاته وفعليته واحد قلت نختار الاول والالزم
كون المؤثر بالفعل وكونه نفس الفعلية غير واجب ودعواه عين
المصادرة وثانيا ان هذا لو تم امتنع صدور الافعال ايضا عن
العباد اختيارا وما قاله من انه لا ينافيه ظاهر البطلان مع انه ينافي
ايضا قاعدة اخرى لهم هي استحالة كون الشيء فاعلا وقابلا واليه
الاشارة بالدفعة الثانية الى آخره وما يقال من ان الحركة لها جهتان جهة
القوة وجهة الفعل فانها امر متوسط بين صرافة القوة ومحوضة الفعل
والحكم كون ما بالقوة مصدرا لما هو بالفعل لا لما اشتملت على الجهتين
كلام خال عن التحصيل فان معنى كون الحركة ذات جهتين انها شيء
موجود بالفعل وغايتها بالقوة او ان نفسها امر موجود بالفعل

واجزاؤها بالقوة كما هو شأن جميع المتصلات او ان التوسط امر موجود بالفعل
والنسب اللازمة له امر عدمي وكذلك الامر الممتد المنتزع منه موهوم لا وجود
له الا في الخيال وعلى هذا يكون صدور الامر الموجود من الواجب ومن الباقي
ان شئنا من الاعدام الذي كلام فيه لا يصح استناده الى العباد الا كونه
الغاية امر عدمي اذ لا مستند له الا علته الازلية واما النسب فامر عدمي
لازم للتوسط بذاته ويعد كونه مستندا الى العباد واما الامر الممتد الموهوم
فكذلك واما الاجزاء فقط اذ لا مستند له الا فاعل المتصل نعم استناد انتزاع
ذلك الى العباد وانت خبير بانه لا يختص بفاعل الفعل الاختياري بل جميع
من يصح منه التوهم والتخيل في ذلك متساوية على ان استناد الفعل الاختياري
الى العباد عند من يقول به ليس معناه ان الامر العدمي المتحقق في
افعال العباد مستند اليهم بل انه تعالى يوجده للعباد ولا يقع عن غيرهم
بمعنى ان انه لا مدخل لغيرهم فيه بالايجاد والاصدار المناسب
ان يقال ان الامكان بمعنى باعتبار كم وجه المناسبة ان الانضمام
يشير بوجود المنضم والاعتبارية عن كونه معنى اعتباريا انتزاعيا فلا
يوهم خلاف الواقع والثاني وان لم يرض بالواقع ولا يخفى ان
الوجوب ههنا ان اخذ بالمعنى الذي يقتضيه تفسيره للايجاب والامكان

بالمعنى المقابل له يصير حاصل الكلام ان جواز الانفكاك العالم عن
ذات الواجب تعالى بالنظر الى الذات وامتناع انفكاكه عنه تعالى
بالنظر الى الارادة وهو اعتراف بمدعى الخصم فانه انما يقول بامتناع
انفكاك العالم عن ذاته تعالى بالنظر الى علمه كم بالمصلحة والعناية
بمختارية تعالى الذى هو عين ارادته تعالى ولا توجه للسوال الذى اورده
بقوله فان قيل كم هذا دليل على الايجاب لا ينبغى ان يفسر
بالمعنى الذى ذكره ثم ان القائلين بعينية ارادته تعالى لذاته يجعلونه
مبدا لانتزاع الارادة من ذاته تعالى ازلا وابدا بحيث لا يتوقف
على مضى زمان واما الذين يجوزون كون صفاته تعالى زائدة على
ذاته تعالى يجوزون تعلق ارادته تعالى فيما لا يزال بالفعل وتخلف
الارادة او تعلقه عن ذاته وكانه عبر بعينية الارادة عما يلازمه
عندهم من قدم الارادة وكونه لازما لذاته تعالى وعلى هذا الايراد
لا يختص بالقائلين بعينية الارادة بل يرد على القائلين بزيادة
الارادة ايضا نعم بعض القائلين بالزيادة يقولون بقدم الارادة
وتعلقها من غير لزوم له على مذهبهم فيتوجه السوال عليهم وهذا القدر
الذى ذكرناه كاف فى تخصيص السوال وتعلقه بالعينية ولا حاجة

لا الجواب بانهم يجوزون تخلف المراد عن الارادة مع انه الا كما يشهد به
تتبع كتبهم وانهم صرحوا بان المراد واجب بالنسبة الى الارادة يستحيل
تخلفه عنها وهم بين قائل بحدوث الارادة عند حدوث المراد وقائل
بقدمها ومنتقض بما ذكره والجواب الذى اختاره لدفع الشبهة قد
اعترض الشارح فيما سبق عليه بان الوقت الذى يختص به حدوث
الحادث يكون شرطا لتحقق الحادث فينقل الكلام اليه ويتجه وقد
يعترض عليه ايضا بان هذا الوقت فى نفسه امر موجود فى نفس الامر لا يمكن
حضوره وغيبته من الاكاذيب الوهمية فاذن ينقل الكلام اليه ويتجه
سواء كان شرطا لحدوث الحادث او فيه انه معتبر امعه لا متقدما
عليه ويجاب عنهما بما اشرنا اليه من ان طلب الترجيح فى الحادث انما هو
بالنسبة الى اجزاء الزمان بانه لم لم يقع فى هذا الجزء ووقع فى الجزء الآخر
واما الزمان نفسه فلا يمكن طلب الترجيح فيه على هذا الوجه لان الزمان
يمتنع ان يكون له زمان مطلق وطلب الترجيح على هذا الوجه موقوف على
وضع كونه فى الزمان فى الجملة وفيه ان كون الزمان مما يستحيل تحققه
فى الزمان لا يقطع طلب الترجيح لان اجزاء الزمان وان لم يكن
مظروفا للزمان لكنه موصوف بالتقدم والتاخر فيتاتى السوال

بان هذا الجزء لم كان متاخرا عن الجزء الفلاني ولم يتقدم عليه والقول
بامتناع تقدمه هو القول بتوقفه على انقضاء الجزء السابق فان قلت
هذا انما يتوجه لو كان التقدم والتاخر عارضين لتلك الاجزاء اما لو كان
ذاتيين او مشخصين لم يتات السؤال كما لا يتاتى ان يقال لم صار زيد
هذا الشخص المعين ولم لم يصر عمروا ولم ينعكس الامر فيقال لهذا السائل
تحكما من اين لك ان الامر لم ينعكس ولم يحصل قلت والسؤال
بان الحادث لم لم يقع في الجزء المتقدم هو السؤال الذي قد اجيب فكان
هذا مكابرة فان الاضافتين المذكورتين وصفان عارضان
لاجزاء الزمان بالبديهة غير عارضين عنها بمجرد ملاحظتها على انه لا يدفع
التوقف والترتب اذ من البين ان ما جزئه التاخر ويتصف به
بذاته ويحمل عليه وصف المتاخر لانه جزئه يتوقف وجوده على وجود
الموصوف بالتقدم على النهج المذكور فلا ينقطع سلسلة الترتب و
ايضا اما ان يكون الزمان متناهيا او لا يكون فعلى الاول لا يتمشى
القول المذكور اذ ليس الكلام في التاخر والتقدم بل يتوجه الطلب بانه
لم لم يكن مقارنا للواجب ووقع الانفكاك حينئذ وبين مبداه
الآن ليق بان الانفكاك عنه لكم من تخصصاته وهذا وضع فـ

والظهر بينا وعلى الثاني لزم الترتب بين الامور الغير المتناهية اما ترتبا خارجيا
كما هو مصطلح المص وسائر المتكلمين او زمانيا كما هو اختيار الفلاسفة فلا
ينفع هذا الجواب اصلا وبان لزوم التسلسل في اجزاء الزمان لا يضرنا لان
الزمان امر وهمي لا تحقق له خارجا فلا يدخل في جملة العالم الذي ادعينا الحكم
على حدوثه اذ الاجماع انما وقع على حدوث العالم الملتئم من الموجودات
الخارجية والكائنات العينية واما الزمان فينتزع منه استمرار كل
وجود وعدم ودعوى توقفه على الحركة والمتحرك كما نقله الحكماء غير بين
ولا مبين وعلى هذا يمكن التزام توقف الحادث على الشرط الحادث
من المتكررة واضرابه اليه وقد سبق في الشرح ما يقرب من هذا وتحرير
الكلام فيه على وجه البسط انشاء الله تع قلت تخلف المعلول عن العلة
التامة بحيث لا يتخلل بينهما زمان ثم اقول لعله اراد بالزمان ما يتناول
الآن والا فتجويز التخلف بحيث يتخلل الآن بين العلة والمعلول ايضا
لك المنافات لما تقرر في دليل امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
فان قلت مطلق التخلف مما قد تقرر بطلانه في موضعه فما وجه التخصيص
بالصورة المذكورة من صور امتناع التخلف قلت ان وجهه ان قطعة من
الزمان مثلا يمكن ان يكون علة الآن الذي هو طرف الآخر ولا يمكن اجزاء

قوله

الدليل فيه بان لنا يلزم من ذلك التاخر ترجيح بلا مرجح او تقدمه على المرتبة
التي توجد فيه يستلزم تحققه قبل تمام علته لانه لو كان قبل هذا الان في
خلال الزمان السابق يثبت بوجه بعض اجزاء علته فظهر من هذا ان
توقفه على نفس العلة يستلزم هذا التاخر ولا حاجة في هذا التاخر الى
التوقف على عدمه ايضا فان قلت ننقل الكلام الى عدم هذا الزمان
المقارن للمعلول فلو كان علته عدما مقارنا وهكذا لزم التسلسل في الآلام
والوجودات السابقة عليه وان قيل بانه علته امر اعتباري وهكذا اولا
منقسمة في تلك الاعتباريات الكثيرة ننقل الكلام في جميع الاعتباريات
بان علة تلك الاعتباريات لما لم يكن متحققا مقارنة لها بمعنى انه
لم يكن لها اول يكون علته الثابتة متحققة مقارنة له لكن ان لا يتحقق
في هذه المرتبة بان يتحقق باسرها ثم من اجاب عن شبهة جواز انتفاء
الحوادث بالاسر بما مر من لزوم انتفاء الزمان وشبهه لا يتأتى له
ان يقول ههنا بهذا المحذور واما المجيب بلزوم تخلف القدر المشترك
بين الحوادث عن علته التامة فله ذلك والحق ان هذه الاعتباريات
اما ان يستند بعضهم الى الزمان السابق قارا او غير قار والثاني اما ان
يكون هذا الزمان المفروض عدمه او غيره فعلى الاول اما ان يكون موجودا

ان ينقل بان حدوث الاعتباري او في ان يتخلل بينهما زمان في الاول
يستلزم تتالي الآنات وان في الثاني التخلف وفيه ان السابق ليس علة
تامة له ولا لشيء منها وعلى تقدير ان يستند الى هذا الزمان يلزم ان
يكون الزمان علة لعدمها ولو قيل باستناده الى غيره ننقل الكلام
الى عدمه فيلزم امور غير قارة مترتبة غير متناهية كالزمان والحركة و
هم لا يقولون به وايضا عدم جريان برهان التطبيق وشبهه فيه مثله
قريب من المكابرة ولا يمكن ان يقال باستناد عدم الغير القار
الثاني الى الاول لعدم المقارنة ولا الى تلك الاعتباريات
لانه مستند بالفرض الى هذا الغير القار الثاني فيلزم استناد عدمه
اليه بواسطة ويمكن ان يمنع امتناع استناد عدم الشيء الى نفسه لو
لم يكن علة تامة ومن الكل انه في هذين الفرضين لا يلزم ان يكون
التدريجي الاول او الثاني علة تامة لعدم نفسه او لما هو علة تامة
له قلت نختار ان العلة التامة لعدم هذا الزمان نفسه ولا يلزم
اجتماع النقيضين لان المعلول الذي هو العدم متاخر ذاتا اذ زمانا
عن الوجود الذي هو النقيض الآخر لا مجامع معه فلا محذور فان قلت
ننقل الكلام الى العلة التامة لقطعة من الزمان قلنا علتها الذي وقع

السابقة عليه وهكذا ولا يلزم ان يتحقق القطعة اللاحقة وفيه لان القطعة
السابقة ليست علة تامة بل هي موقوفة على كل من نصفيها وعند
تحقق الاجزاء الغير المتناهية يتحقق القطعة لا يقال فعدم الحوادث اليومية
يستند لا الى شيء لانا نقول لعله يستند الى آن ينتهي بالاخرة الى
آن هو طرف زمان يستند ذلك الآن اليه ويرجع التسلسل
الى التعاقب فلئن سلمت ان عدم الآن الاول فيه يستند اذ
لا يمكن القول بان عدمه يستند الى نفسه لانه يجب ان يكون ح
عدمه مقارنا لوجوده والآن لزم التخلف الخ فنقول لعله يستند الى
الزمان الآتي ووجوده جزء ما منه في جزء من الزمان اللاحق
تحقق كان الآن الذي هو الطرف الاول منه معدوما بلا محذور
هذا غاية كلام القوم في هذا المقام مع تتميمات له من قبلنا وههنا
اشياء لا بد من التنبيه عليه الاول ان كون الآن معلولا للزمان
الذي هو طرفه قد بني على ان كون الآن متقدما على المرتبة التي
تحقق فيها يستلزم كون الآن متحققا قبل تمام العلة التامة فلو
سئل سائل من تاخره قلنا كفى وجها ان تقدمه يستلزم وجوده
قبل علته نعم لو امكن فرض تقدمه على المرتبة المعينة بدون تقدمه

على المرتبة

على المرتبة المعينة بدون تقدمه على العلة توجه السؤال عن مرجح تاخيره على
تقدمه وانت خبير بان من المعلومات ما ينطبق على تلك العلة كالامر الممتد
الذي ينتهي بانتهاء الزمان ولو سئل عن وجه عدم كون الآن مع العلة
على الوجه الذي كان المعلول الآخر عليه احتيج الى ان يبين خصوصية ذات
هذه العلة مانعة عن هذه المعية او خصوصية ذات المعه غير قابلة لان
يكون معها على ذلك الوجه كان المعية انه موقوف على عدمه ولا فرق
بين هذه وبين سائر الموانع حتى يحكم بانه مقدم على الموانع الآخر
عدما دون هذه ودعوى هذا الفرق تحكم ولو اقتصر على كون الزمان علة
لعدمه وجعل الآن مستندا الى عدم الزمان حصل المطلوب وهو دفع الدليل
على سبيل الاجمال ولم يلزم الفرق بين هذين المتماثلين وسائر المتماثلات
الوجوديات وانما يلزم عدم توقف نقيض على نفي النقيض الآخر وهو
كذلك الثاني ان كون الشيء علة تامة لعدمه بعدم جزء من العلة التامة
لان الاولى للعلة قد انعدمت سابقا وهذا الجزء الذي هو نفس المعلول
لا معنى لاستناد عدمه الى نفسه فبقي انه لا يستند الا الى شيء من اعدام
اجزاء العلة التامة والكل لو استند الى عدم جزء لم يكن مستندا الى نفسه
من حيث الوجود ويستدعي ان يكون وجود الشيء غير مشروط بعدم علة

عدمه او يكون وجوده مشروطا بعدم نفسه فيكون دورا وهو ظ وايضا
يلزم ان يكون مشروطا بما هو متأخر عنه زمانا ويمكن ان لا يلزم عليه
ان يكون وجوده مشروطا بعدمه السابق فينبغي حين انتفى ولم يحصل
اللازم اما ان يتوقف الشيء على عدم علته بعلاته او لا بد وان التوقف
بين وجوده وعدمه اللاحق او يتوقف وجود الشيء على عدمه السابق
ترجح الحكم استناد عدمه اللاحق الا عدم علته السابق كما لا يمكن
استناده لا وجه الثالث ان يكون نصف القطعة ونصف نصفها
وهكذا اجزاء من العلة التامة يستدعي ان يكون علية على احد وجهين
اما من حيث التفصيل والتحليل بان يتوقف وجود القطعة على كونها
محللة الى نصفين ففيه ان وجوده لا يتوقف على تحليل محلل اياها ومفصل
لها وايضا مراتب التحليل لا تخرج الى الفعل لعدم وقوفها عند حد فلو توقف
عليها باسرها امتنع تحققها والتوقف على بعضها دون بعض ترجيح
بلا مرجح وتحكم واما من حيث الاجمال واصل الوجود ولا يتصور له معنى
سوى توقف القطعة على نفسها ولهذا اثر سنده وهنا لا تدريجي مثله
ينطبق عليها ويتجدد بتجدده كالارادات المتجددة والتصورات
الجزئية الرابع ان تمام علة تلك القطعة لما كان بما هو خارج عنها

لكن القطع بها

لكن القطع بها ولزوم تحققها او تحققها بعد آخر من حدود الزمان فان قيل
بان القطعة السابقة وان لم يكن علة تامة لشيء من القطعة اللاحقة
لكنه يمكن ان يكون علة تامة للقدر المشترك بين اجزائها وهذا كاف
لامتناع التخلف عنها على ما مر الاشارة اليه قلنا فيجري مثله في الامور
التي يستند اليها عدم الزمان او ما يتم به العلة التامة المقارنة للحادث
سواء بسواء ودعوى الفرق بينهما تحكم بلا طائل فان قلت لا يمكن ان
يكون القطعة السابقة علة تامة للقدر المشترك بين الامور الاعتبارية
التي يستند اليها الحادث او عدم الزمان لان المقارنة والمعية
بين العلة التامة وبين معلولها واجبة والقدر المشترك الذي ذكرنا
متأخر زمانا عن القطعة السابقة عليه قلت القدر المشترك بين اجزاء
القطعة اللاحقة ايضا متأخر زمانا عن القطعة السابقة ولا يعقل
بينهما فرق في المصحح والمفسد المحاكس ان التزام كون الآن بعدم
بوجود الزمان اللاحق له بعيد جدا ولا يجد العقل فرقا بينه وبين استناد
عدم السواد عن المحل الى وجود البياض فيه وهو امر منافر للوجدان
بل اما ان يكونا معا او يتقدم العدم على الوجود والا ولا في هذه المرتبة
ايضا ان يقال الآن ايضا علة تامة لعدم نفسه ووجوب اجتماع

في العدم مع الآن وكون تاخره عنه تخلف محالا بخلاف الآن و
عدم الزمان ... وجود العوني ولا يجد العقل منها
فرقا بيّنا بل كما يمكن ان يكون تخلف الآن عن الزمان ولا عدم الزمان
عن نفسه كذلك يمكن ان يكون لم يتخلف عدم الآن عن نفسه فهذا
الترديد بناء على الخلاف في ان الترك امّا فعل كما فيه نظر لان كون
الترك امرا وجوديا لا يستلزم وجوب تعلق الارادة به امّا اوّلا
فلان الترك يمكن ان يكون وجوديا ومع ذلك لا يعتبر في مفهوم
القدرة ارادة الترك او صحته وانّما يعتبر ارادة ان لا يفعل او صحته
وان يكون عدم الفعل صادرا بارادة او بغير ارادة وامّا ثانيا فلان
الترك يمكن ان يكون وجوديا ويعتبر في مفهوم القدرة ولا يجب تعلق
الارادة به بل يوجد بمجرد عدم تعلق الارادة بالفعل ولا يلزم منه
تمكين العدم فاعلا للوجود لجواز ان يكون فاعله مستندا آخر امّا ذات النفس
او غيره من الوجوديات ويكفي في استناده الى القدرة مدخلية
عدم الارادة فيه في الجملة كما ان مدخلية الارادة فيه ليست على سبيل
التاثير والايجاد اذ الموجد للفعل هو المريد لا الارادة وكونه عدميا
لا يستلزم عدم تعلق الارادة به لجواز ان يستند العدمي الى القصد

والاختيار على انّ لا يجب اعتباره على تقدير كونه عدميا في مفهوم
القدرة فان قلت لعل بنائه على انّ التفسير بصحة الفعل والترك
اتفاقي بين الفريقين فمن زعم انّ الترك فعل زعم انّ القدرة مترددة
بين ارادة الفعل والترك لانّ الوجودي لا يستند الى عدم الارادة
لظهور انّ الفعل الصادر عن النفس الذي يكون مقدورا لا يكون الا بارادة
ومن زعم انّ الترك عدم الفعل زعم انّه يجب استناده الى عدم الارادة
لانّ العدمي لا يمكن ان يستند الى الوجودي اصلا او لانّ العدم يكفيه عدم
الارادة المقارن للترك وان تحقق الارادة معه ايضا في بعض الصور
لكنها لا مدخل لها في عدم الفعل بل هو كالارادات الصادرة عنّا بالنسبة
الى الافعال الغير الصادرة عنّا كما اذا اردنا امرا فوقع بقضاء الله تعالى
واسبابه المقدرة فيندفع الاعتراضان قلت ما تقرر عندهم هو ان الفعل
المقابل للترك يجب استناده الى الارادة وامّا الترك فعلى تقدير كونه
وجوديا غير داخل في الفعل الذي حكموا بوجوب استناده الى الارادة
فيمكن ان يستند الى عدم الارادة سلّمنا انّ الترك حينئذ يسمّى فعلا لكن
لا نسلّم انّ الفعل القائم بالنفس مطلقا يجب استناده الى الارادة انّما يجب
استناده اليها لو صدر عن النفس وهو غير مسلّم والنزاع في كون فعل

العباد مستندا الى انفسهم مخصوص بغير الترك ولذلك كون الترك عدميا
لا يستلزم عدم استناده الى الوجود لما سبق من الشارح من تجويزه ذلك
في بحث الاولوية على ان المتكلمين قاطبة على استناد العدم الى وجود
المانع او عدم المقتضي وهذه العبارة مشترك بين جميعهم ولا يختص بالمص
والشارح وحديث كفاية العدم انما يتم على تقدير سبق الارادة على ارادة
العدم وهو تم في ارادة الواجب وفي العدم اللاحق للفعل لا في ارادة
العدم وارادة الفعل متضادتان كما ذكره الشارح فيما سبق فيتقدم
عدم الثاني على وجود الاول بناء على تقدم المانع قلت بعد تسليم تقدم
عدم المانع وكون التقدم الذاتي كافيا في افراد المتقدم بالعلية
يتم ما ذكرتم لكنهما محل كلام ولا يخفى ان الشارح سيصرح بان المعتبر في
مفهوم القدرة هو صحة ان لا يفعل ولا يستدعي علة موثرة فبناء
الخلاف على ما ذكره اولا بعيد عنه والصواب ان بناءه على ان
الترك قد يكون على وجه الارادة له والقصد اليه وقد يكون بدونه
بمجرد عدم ارادة الفعل ولم يقصد بذلك استناده الى شيء من الامرين
ولا اشارة لاختلاف فيسلم مما ذكرنا ويمكن بناؤه على ان القدرة
هل يتعلق بانتفاء الفعل له ويجب ان يتعلق بامر وجودي فعلى الاول

يكون

يكون مستندا الى عدم الارادة ويكفي فيه ذلك وان لم يجب استناده اليه
وعلى الثاني يكون استناده الى الارادة واجبا ويكون المراد من الترك
ايضا هو الامر الوجودي وهذا احسن مما ذكره المحشي وان كان فيه بعض
ما ذكرناه   هذه العبارة والعبارة السابقة ثم لا يخفى ان هذه
العبارة انما تشعر بكون الارادة صفة وجودية زائدة على الذات لما
اشتهر من ان الصفات الانضمامية هي التي يكون موجودة في الخارج
وتقابلها الصفات الانتزاعية واما انها تشعر بحدوث الارادة
حتى يلزم منه التسلسل في الارادات فلا اما اولا فلان المصادر لا تشعر
بالحدوث والا فالعبارة السابقة التي اختارها كان مشعرا بالحدوث
لان لفظ الاعتبار ايضا من المصادر ودعوى الفرق بحسب العرف بين
لفظي الانضمام والاعتبار تحكم واما ثانيا فلان حدوث الارادة لا يستلزم
التسلسل فان ارادة العبد حادثة بعد ما كان مفقودا ولم يقل احد
بانه يستلزم التسلسل في ارادته والعبارة السابقة لعل اشعارها
بالحدوث من جهة توقيت وجوب الفعل بوقت الارادة وحينئذ
وهو يوهم الحدوث فان القديم لا يوقت ولا يخفى ان من حدوث
وجوب الفعل وتحديده بوقت يلزم حدوث الارادة والقول في

ثانيا

لزوم الشبهة عامة لكن بها بينا وما ذكره الشارح ثم ستعرف حقيقة
انشاء الله تعالى لما كان الفاعل المختار في هذا الكلام مشعرا بان الحكماء
لا يعتقدون ان الفاعل كذلك وهو خلاف التحقيق فالصواب الشارح
ذلك تحقيق حال وليس المقصود منه الاحتراز عن مذهب الحكماء
واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المصنف ثم قد سبق ايضا الا انه يمكن الفرق
بينهما بان الاول هو الوجوب بالنظر الى المصلحة والثاني الوجوب
بالنظر الى ذات الوقت يمكن الجواب بان وجود الاثر
لا يخفى ان وجوب الفعل الذي اخذه في السؤال ان كان المراد
به وجوبه بالنظر الى وجود الفعل فيؤول الى الوجوب اللاحق الذي هو
بشرط الوجود فكان الجواب ح ان الوجوب بشرط الوجود لا
ينافي الامكان في وقت الوجود وهذا لا يفهم من كلامه صريحا والمرض
لعدم منافاة الامكان بالنظر الى الذات للوجوب بالنظر الى
الارادة قد سبق في جواب الشبهة الاولى فلا دخل له لجواب
الشبهة الثانية ففي كلامه ترك للواجب وتعرض لغير الواجب
ويمكن حمل كلام المقررة على هذا الجواب بان يقال انه اختار شق
العدم وقال ان القدرة في حال العدم تتحقق بالنسبة الى الفعل

الذي سيتحقق بان يفعله الآن ولا يفعله لكن وقع انه لم يفعله فصار مستقبلا فالموصوف
بالاستقبال وصف واقعي للفعل المقدور ايجاده في حال بان يكون الحال
قيدا للايجاد لا انه ظرف للقدرة والاستقبال ظرف للفعل والترك
المقدورين وعلى هذا لا يرد عليه ان القدرة في الحال على الايجاد في ثاني
الحال انما يعقل لو كان في مكنة العبد ووسعه ابقاء المؤثر والشرائط
والايجاد ما لم يوجد منها في ثاني الحال والا لكان القول بالقدرة التي
حقيقته التمكن من الفعل والترك مجرد عبارة لان غاية ما في الباب
ان العبد لو بقي على حاله واستمر الشرائط الموجودة واتفق وجود ما كان
مفقودا منها في ثاني الحال التمكن من الفعل والترك وانت خبير بان مثله
يتحقق في كل عاجز غاية ما في الباب الفرق بين مقدمتي الشرطيتين في
المفهوم وليس بناء اطلاق القدرة عرفا ولغة على مثله فانهم لا يعدون
المعدوم قادرا لعدم فعلية التمكن مع تحقق التمكن التقديري في حقه ايضا
وما نحن فيه من قبيله ايضا وانما لم يختر حال وجود الاثر لان الغرض كان
متعلقا بالتنبيه على بطلان مذهب من يقصر القدرة على وقت الفعل
لشهرته والاعتناء بشان القائلين به دون مذهب من يقصرها على
وقت العدم لشذة ذلك وسيأتي تحقيق ذلك انشاء الله تعالى

ان يقول لا نم انه لمحال لم قد اشرنا الان منشا الشبهة هو الوجوب
اللاحق وان العدم والوجود لما كانا واجبين لم يتصور كونهما ممكنين وحاصل
جواب المص على هذا التقرير ان القدرة انما هو بالنسبة الى الفعل و
الترك المقيدين بزمان معين ووجوبهما انما هو في ذلك الزمان وقبله
لا يكون شي منهما واجبا بالوجوب اللاحق فالزمان الذي قبل ذلك
الزمان المعين لو كان ظرفا للقدرة المتضمنة للامكان لم ينافه
الوجوب المذكور فلا وجه للقول بان الزمان المستقبل لا يخلو عن وجود
الفعل وعدمه فان قيل كون الوجوب مسلوبا عن الفعل في الوقت
السابق لا يكفي في القدرة لتحققه بالنسبة الى العاجز ايضا في ذلك
الزمان فان الفعل في الزمان غير واجب الصدور عن اي فاعل فرض
في الزمان الذي قبله وكذا الترك قلنا ليس الكلام في كفاية سلب
الوجود في تحقق القدرة بل في ان الوجوب المذكور هل هو مانع عن
تحقق القدرة ام لا والمقصود ان الوجوب انما يمنع القدرة في وقته
واما الوقت السابق فلا نم لكنه ان يتحقق سلب وجوب الفعل و
الترك المقيدين بوقت في وقت آخر لا يكفي في تحقق القدرة فتعين
ان يكون المعتبر في القدرة سلب وجودهما في وقت وقوعهما وهو كذلك

والقياس

وايضا يلزم على هذا ان يكون القادر مضطرا الى الفعل والترك في حينهما حيث
جعلوا القدرة متناولة لوقت الفعل والترك ولما قبلهما فلم يحتج الا منع
التعيين المذكور ويتحقق لعل المعتبر فيه سلب الوجوب بالنسبة الامر بعينه
عن الفعل والترك وعدم كفايته في تحقق القدرة غير مسلم وعلى هذا لا
يحتاج الجواب المذكور في الشرح بل يمكن ان يتحقق كما اشار اليه بان الامكان
المعتبر في حقيقة القدرة ما هو بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا ينافي
الوجوب اللاحق واما ان الزمان المعين المفروض لا يخلو عن الوجود
العدم فلا يضر بالجواب اصلا بقي ههنا كلام هو ان ما في المتن من ان القدرة
قبل الزمان الذي يعتبر الفعل والترك بالقياس اليه على مقتضى شرح المص
هل هو صحيح في نفسه ام لا وقد اشرنا سابقا الى ان الحق هو الثاني لان الظاهر
من معنى القدرة هو التمكن بالفعل واما التمكن التقديري فغير معتبر في القدرة
والا لكان اكثر من يعجز عنه قادرا عليه لانه متمكن من الفعل والترك على
بعض التقادير الممكنة والقول بان المعتبر فيها التمكن على بعض التقادير
الممكنة والقول بان المعتبر فيها التمكن على بعض التقادير التي منه بوجه مخصوص
مدفوع بالوجدان فانا نعقل مفهوم القدرة ونغفل عن تصور ما يختص بهذه
التقادير قطعا وليس لاحد ان يقول كثيرا ما نتصور المفهومات الاجمالية

وقد يعتبر فيها خصوصيات ويعجز عن تلخيصها ولهذا ترى فحول العلماء نزادكو
تحديد المفهومات الاصطلاحية فضلا عن الحقائق الواقعية ويطول البحث
فيها ويرمونها بالزيادة والنقصان ولما يسلم واحد منها عن النقض
في الطرد والعكس فيجوز ان يكون القدرة من هذا القبيل ويعتبر فيه التقدير
بالنسبة لا لبعض الاوضاع ويذهل العارف عن تلخيصها لان الامور
العرفية كما يعلم اجمالا معانيها ويستعلم نفيها واثباتها بمعونة هذا العلم
الاجمالي في المواقع المخصوصة كذلك يعرف العارف بالعرف اجمالا
اعتبار المفهومات فيها وعدمها حتى يتمكن من نفيها واثباتها باعتبار
هذه المفهومات واثباتها ومقصودنا ان القدرة يعرف وتثبت وتنتفي
ولا يتوجه العقل في شيء من مواقع اثباتها ونفيها الا الفرق بين التقادير
حتى يرى ان المنتفي التقدير الفلاني فلا ينافي ثبوت القدرة لا الفلاني
حتى تنتفي او بالعكس الامر ويرى ان المنتفي هي الخصوصية الكذائية فينا
في انتفائها القدرة دون الكذائية حتى لا يكون منافاة وهذا دليل
على عدم التفرقة في مفهومها بين الاوضاع والتقادير نعم انتفاء الامور
التي تحت قدرة المكلف ان يفعلها بحيث لا يفوت الفعل بفعلها لا ينافي
القدرة فتامل وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة هل

اقول حاصل

اقول حاصل هذا النزاع على ما دل عليه كلام الشارح فيما سبق وكلامه في الحاشية
قال اي القدرة لحادثة قبله او حين وجوده ان القدرة على الفعل هل يتحقق
حين عدم الفعل ولو على الفعل حين العدم او لا يتحقق الا حين وجود
الفعل وتحققه وكذا القدرة على الترك هل يتحقق حين الفعل ايضا او لا
يتحقق الا حين الترك وهو المستفاد من كلام القوم في بيان الدعوى
ونحو ادلتهم نحوه وحرر بعض المعاصرين بان مرادهم ان القدرة على
الفعل في زمان هل يتحقق قبل ذلك الزمان بان يكون قادرا في الزمان
السابق على الفعل في الزمان اللاحق ومتمكنا منه ومن تركه فيه على
ما اشار اليه الشارح في شرح قول المص ويمكن احتجاج ا ه ولما لم يكن الادلة
منطبقة على هذا الدعوى زيف اكثرها بذلك وهو غريب ولو علم ان المعتزلة
قائلون به فيكون هذا مسئلة اخرى ولا وجه لحمل هذه المسئلة عليها
وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في كل آن يرد عليه ان الفاعل المتمم
على الفعل ح ما دام مستمرا عليه لا يكون مكلفا بتركه وكذلك الكافر الذي
لا يؤمن اصلا لا يكون مكلفا بتركه الا تكليفا مشروطا بالقدرة وكذا من
آمن بعد مدة لا يكون مكلفا بالايمان في تلك المدة الا معلقا على شرط
غير واقع وكذلك لا يكون تارك تكليف الواجبات مدة مكلفا بها في

فليكن هذا

تلك المدة الا تكليفا كذلك وانما استثنينا لان الاشاعرة جوزوا تكليف
من لم يتحقق في حقه شرط التكليف مطلقا وشروطا وان علم الآمر
به فنفيهما نحن فيه وان كان انتفاء القدرة معلوما يجوز التكليف به
ولا يخفى ان التكليف بالفعل اي حين تلازم القدرة والفعل
يجري مجرى التكليف بالفعل بشرط الفعل وفيه ما فيه ومهما يكن من ان المكلف
في كل آن يكون مكلفا بالايمان في الآن الذي بعده فلا يخ من ان لا
من التكليف بالايمان فيه فان نقل الكلام الى آن البلوغ قلنا هو
مكلف بالايمان آن البلوغ في الآن الذي قبله والاجماع انما انعقد
على عدم التكليف بالايمان قبل البلوغ على ان يكون ما قبله ظرفا للايمان
لا على عدم التكليف فيه ولو بالايمان بعده فخلط بين القول بان
القدرة في كل آن يتحقق على الفعل في ثاني الحال ولا يتحقق حينه وبين
القول بان القدرة لا يتحقق الا حين الفعل فان الاول انما يناسب
ان يورد عليه انه يلزم ان لا يتحقق التكليف حين وجود الفعل والثاني
انما يناسب ان يورد عليه ان التكليف لا يتحقق حين العدم وعلى
الاول يناسب ان يق ان التكليف لا يتحقق حين الفعل وانما يكون
قبله لتحقق الشرط فيه واما على الثاني فلا يمكن القول به لان الكلام في

ان الكلام

ان الشرط لم يتحقق لا قبل ولا بعد ثم ان الاشاعرة ربما انفصلوا عن
الالزام بوجهين احدهما ان القدرة ليست شرطا للتكليف وانما الشرط
هو الوسع ومعناه عندهم امكان صدور الفعل عادة عن مثل ذلك
المكلف بدون مشقة كثيرة وان كان شخصه عاجزا غير قادر لان
القدرة المعتبرة ليست الا بالنسبة الى المكلف به بخصوصه بل انما
بالنسبة اليه او لاضداده والمكلف حال عدم الفعل وان لم يكن
قادرا عليه لكنه قادر على عدمه وهو كاف في التكليف به وانت خبير
بان الوجه الاول مبني على نفي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين و
مع ذلك لا يطابق المشهور منهم من ان القدرة شرط التكليف
وبه يجيبون عن اعتراض المعتزلة على مذهبهم ببطلان المدح والذم
والثواب والعقاب حيث قالوا هذا انما يرد على المجبرة صرفا
لا علينا حيث قلنا بقدرة العبد وان لم نقل بتاثيره ولا يخفى انه
يفهم منه كون القدرة الكاسبة شرطا للتكليف ويجيء الكلام
واما الوجه الثاني ففيه انهم فسروا القدرة بصحة الفعل والترك
واحترزوا بذلك عن افعال الطبايع حيث لا يسمى قادرا وايضا ذكروا
ان القدرة لما كانت نسبته الى الطرفين على السواء احتاجت الى

صفة ترجح وتخصص احد الطرفين كما نقله عنه شارح الاشارات وهي بعينه المشروح وهو الذي تمسك به الاشاعرة في اثبات صفة الارادة فنقول لا تنفصل القادر في قدرته عن الطبائع الموجبة في ايجابها لان الطبائع ايضا ربما لم تؤثر لفقد شرط تأثيرها وانما تؤثر عند تحقق شرائطها فكما تأتي منه الفعل تأتي الترك منه اخرى كما هو شأن القادر عندهم وايضا لما لم تكن القدرة متعلقة بالطرفين فاي حاجة الى اثبات صفة الارادة بل الذي هو خاصة الارادة وبه تتميز عن القدرة وهو تعلقه بذاته باحد الطرفين يكون صفة للقدرة وخاصة لها على هذا التقدير ولا يتوهم ان القدرة في كل وقت متعلقة بالطرف لعدم المتحقق فيه وبالطرف الآخر في وقت آخر فانه لا يساعده كلامهم ولا ينفع في دفع الاشكال فانه ربما تحقق في الطبائع ايضا لان الطبع كما تعلق باحد الضدين لكنه لم يتعلق بالضد الآخر بان يتعلق به في وقت آخر شرائطه وكذلك الامر في عدم الحاجة الى صفة الارادة واورد عليه بانه ان اريد انه يمكن ان يوجه السؤال بوجهين الاول ان ما في الحال لا يخلو من الكفر والايمان ففي الاول لم تتحقق القدرة فلا يصح التكليف بايقاع الايمان فيه وعلى الثاني تحقق المكلف به فيلزم طلب الحاصل ويحصل من هذا ان التكليف

بانه القدرة لان التكليف بانه وقوع الفعل الذي يستلزم القدرة ومنافي اللازم مناف للملزوم فقوله فيما فيه التكليف تفريع آخر على الشق الثاني لا مدخل للشق الاول والجواب منع اشتراط التكليف بالقدرة بل بشرط كون الفعل بحيث اذا وجد كان مقدورا وذلك متحقق في جميع الازمان والاوقات فيمكن تحقق التكليف ولا حاجة على هذا الى القول بان التكليف في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال بل لا يصح ان اريد به وقت الفعل لان بناءه على تسليم استحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيكون ان يكون هذا جواب عن اصل الدليل لا توجيه للجواب المذكور فانه مبني على تسليم اشتراطه بنفس القدرة في العبارة حيث قال ولكن في دفع هذا الايراد كم مسامحة وهذا الجواب تام فيما ياتي به المكلف وما لا ياتي به وحاصل الجواب الثاني اختيار الشق الثاني ومنع استحالة التكليف بتحصيل الحاصل مستندا الى ما ذكره وتوجيه الجواب المذكور وتسليم الاشتراط ولعله نظر الى تغليب الثاني على الاول فتمامه دفع الايراد وهذا انما يصح فيما ياتي به المكلف لا فيما لا ياتي به اصلا ويرد عليه ان النائم والساهي والغافل على تقدير وجود الفعل عنهم يكون افعالهم مقدورة وكذا العاجز وكذا ما يفقد شرطه العقلي وشرطه الشرعي كالحيوة والطهر

للعموم لانه على تقدير وجود الافعال عنهم يكون معذورة ثم ليس كونه
معذورا كليا متحققا على جميع التقادير والاوضاع اذ ربما كان الفعل
صادرا عن النائم وغيره اضطرارا لكن ليس صدوره عن المكلف
المفروض ايضا معذورا على جميع التقادير والاوضاع وللمكلف
ان يلي صدور الفعل عن النائم مع بقائه على حاله واستمراره على
صفة سوى عدم الفعل لا يكون معذورا بخلاف المكلف الذي
جمع جميع الشرائط فانه ان لم يتغير صفة من صفاته سوى الفعل
يصير معذورا وهذا انما يصح لو قالوا بان مصداق كونه قادرا ليس
سوى كونه فاعلا واما مع كونه امرا اخر فلا بد ان يتغير حاله من عدم
هذه الصفة الى حصولها وتحرير شرط التكليف على هذا الوجه وهو
ان يكون المكلف بحيث لو لم يتغير في صفة من صفاته سوى القدرة
ووقع الفعل كان معذورا منه ما فيه والثاني ان ثاني الحال
لا يخ من الكف والايان فعلى الاول لم يتحقق القدرة وان تحقق
التكليف وعلى الثاني لا يتحقق التكليف وان تحققت القدرة
فكان التكليف كلما تحقق لم يتحقق القدرة وكلما تحققت القدرة
لم يتحقق التكليف فيكون التكليف مع شرطه متنافيين وحاصل

الجواب الاول ان غاية ما يلزم عدم اجتماع القدرة مع التكليف وهو ليس
بمحذور اذ التكليف غير مشروط باجتماع القدرة بل بنفسها وحاصل
الثاني منع المنافاة باختيار الشق الثاني ومنع المحذور اللازم على تقديره
وفيه ان اللازم على الشق الاول ايضا عدم تحقق التكليف لانتفاء شرطه
لانه تحقق التكليف ولم يتحقق القدرة وعلى الثاني هو انتفاء التكليف مطلقا
لا وقت الفعل فقط اذ لا تخصيص لما ذكره كون التكليف في وقت
الفعل وابطاله فان التكليف بتحصيل الحاصل لازم في الصورتين والجواب
مشترك ويرد على التوجيهين الايراد ان محذور الشق الثاني لا يختص بالقول
باختصاص القدرة بوقت الفعل وتحريره ان محصل الكلام على التقرير
الاول ان التكليف غير متحقق اي حين اختصاص القدرة بوقت الفعل
لان قبل الفعل لا يتحقق القدرة فلا يتحقق التكليف بالفعل فيه واما
التكليف بالفعل بعده فان لم يكن الا بعد وقت الفعل فلا يمكن التكليف
به فيه لعدم القدرة ايضا والا كان تكليفا بالمحال لكونه تحصيل الحاصل
وان كان معذورا فنقول على تقدير تحقق القدرة قبل الفعل ايضا
اما ان يكلف في وقت اولا في وقت والثاني باطل وعلى الاول لا يخلو
الوقت من ان يكون وقت الفعل او عدمه بمعنى انه يلزم ويمتنع الانفكاك

والاول ينافي التكليف والثاني المكلف به وحده والتكليف لنسخ منع
الفعل الكائن عن منافيه او عن منافي التكليف به مع وبعبارة اخرى
التكليف بشيء انما يكون انتفاء منافي التكليف اي المكلف به يجب ان
يكون ماخوذا مع انتفاء منافي التكليف فيكون المكلف به الفعل
الموصوف بوقوعه في وقت العدم او نقول التكليف ينافي
الفعل وواقع لا باختيار المكلف فيكون تكليفا بفعل وقع منافيه
لا باختياره وعلى التقرير الثاني ان التكليف لا يجامع القدرة لان
التكليف لا يكون مع الفعل والقدرة لا يكون الا معه لكنه يبين ان
التكليف لا يكون مع الفعل في وقت الفعل تكليف بتحصيل الحاصل
وانت خبير بان التكليف ينبغي ان يقع بالفعل في وقت لا يقع فيه
الفعل ثم ينبغي ان لا يكون احد ممتثلا لانه مخير في وقت الفعل و
هو لم يكلف بايقاعه فيه وهو ليس في الفاعل بالامتثال ينبغي ان يكون
فاعلا بالتكليف بتحصيل الحاصل سواء كان القدرة عنده مع الفعل
او قبله وقد جاز ان يستمر التكليف ثم لا يخفى ان هذا الكلام
وان اشعر بظاهره بالتقرير الثاني للسؤال لكن تطبيقه على ما ذكرنا
من التقرير الاول ايضا ممكن بان يكون لما اشار الى دفع السؤال

اراد ان يدفع التتمة التي كان مذكورا بالتبع وهو انما يحتاج اليه في الجواب الثاني
واما الجواب الاول فهو يدفعهما معا وقوله لا يبقى متفرع على الجواب الثاني باعتبار
جواب التتمة لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث ثم لا يخفى
ان التكليف ان كان مجرد استحقاق الثواب والعقاب كان متحققا قبل الفعل
ومعه بل بعده ايضا وان كان عبارة عن الارادة او ما يجري مجراها من الكيفيات
النفسانية فلا شك انه لا يكون بعد الفعل ويمكن ان يكون معه وقبله وان
كان عبارة عن التكلم بالصيغة وما يحذو حذوه كونه معه لانه صيغة طلب
وهو مشروط بعدم المطلوب في المشهور بين اهل العربية واوامره تعالى
على نهج الاوامر اللغوية اتفاقا ولانه لا يتصور فيه بقاء وحدوث
لانه من الاعراض الغير القارة الا ان يراد به بقاء المتكلم على حالة
يحسن منه التكلم واما الطلب الانشائية القائمة بالنفس فهو كالصيغة
اللفظية اذ من المستبعد ان يقوم تلك النسبة بالنفس ولا يحسن
التكلم بهذه الصيغة الدالة عليه وفي هذا الكلام نظر لان حدوث
التكليف على ما اعترف به انما يتصور الابتلاء فلا يجامع القدرة
والفعل مع انه مشروط بها والاختصاص لاشتراطهما ببقاء التكليف
بل حدوثه بهذا الاشتراط اولا لانه ربما يتوهم ان التكليف يتحقق

بعد ما زالت القدرة اذا كان زوالها من تفريط المكلف وتسويفها
بالفعل فللمعترض ان يقول اردت بمنافاة التكليف شرط الذي هو
القدرة منافاة التكليف حدوثا للقدرة فان تعرف المجيب في شرط
التكليف كان رجوعا الى الجواب ويمكن ان يوجه كلامه بان التكليف
حين حدوثه معتبر مشروط بوجود القدرة وانما يتنجز حين حدوث
الفعل فصار الحاصل ان تنجز التكليف مشروط بالقدرة وليس قبل
الفعل ولا محذور فيه واما التكليف التعليقي فهو مقدم وغير مشروط
بالقدرة فيه وفيه ان الشناعة التي الزمها المستدل كان باعتبار
التكليف المنجز او عدم تنجز تكليف الكافر بالايمان ما لم يؤمن شنيع
جدا فهذا الالتزام التزام للمفسدة وتسليم لمدعى المستدل وهو
لا يتوهم ان هذا راجع الى ما اوردنا على الجواب عن الدليل فانه
ايراد بعدم تنجز التكليف بالنظر الى الاوقات التي لم يتحقق فيه
الفعل واما هذا فهو عدم تنجز التكليف بالنسبة الى الوقت التي وجد
فيه الفعل الا في ذلك الوقت وغاية ما صح المجيب ورتبه هو ان
تنجز التكليف بالنسبة الى الوقت الذي وجد فيه الفعل قبل وقت
الفعل حتى يصدق انه منجز بالنسبة الى الكافر وعلى هذا لا يكون للكافر منجز

التكليف مع القدرة التي هي شرطه ولم يختص بحال الحدوث لكان
لهذا الكلام وجه فليتامل وان اريد به القوة التي يكون في هذا
التحقيق الذي ما له جعل النزاع لفظيا لكلام الامام الرازي والعلامة حاوي
بما اصطلح الاشعري بان مراده غير ما عليه اصحابه وفيه نظر لان شرائط
التاثير في الافعال الاختيارية للعباد ربما يتخلف منه الفعل لان ارادة الله تعالى
لم يتعلق به وعندهم ان فعل العبد لا يقع الا بارادة الله تعالى فما لم يرد لم
يقع وان جعل ارادة الله تعالى من شرائط التاثير لوجب ان ارادته تعالى
قديمة عندهم فربما تعلق بفعل العبد في وقت معين وحاول العبد
ايقاعه قبل ذلك الوقت وتحقق سائر الشرائط العقلية والعادية
ولم يتحقق الفعل ايضا لعدم حضور الوقت الذي علق الله الفعل عليه
وجعله شرطا لتاثير قدرة العبد ايضا وادخاله في القدرة حتى يكون
المعنى ان الوقت الذي اراد الله تعالى وقوع الفعل فيه لا يكون قبل
الفعل بين الركاكة وايضا فيه ان شرائط التاثير عندهم شرائط عادية
غير عقلية فعلى تقدير عدمها ايضا ربما تحقق الفعل بارادة الله تعالى فلا يتم
ما رتبه في الشق الثالث والكشف الحل وعبارته لعله اشارة الى تفسير
التاثير على سبيل العاطف وفي لما اعترض به صاحب المواقف على الامام

ان الاشعري لا يقول بتأثير القدرة فلا معنى لاستجماع القدرة شرائط
التأثير بان مراده بالتأثير ما يسمى به مسامحة وبمنزلته عند الاشعري وهو
الكسب وليس تجمع بالنظر الى القدرتين القديمة والحادثة لان الاولى
منهما كان خارجا عن محل النزاع والثانية كان الدليل الثاني دالا
على تحقق ح لا يخفى ان الدليل الثاني اذا حمل على ظاهره لم ينطبق على مذهب
المعتزلة القائلين بالمعية والقبلية معا فيجب حمله على ان القدرة يلزمها
كونها محتاجا اليها في تحقق ولو في آن حدوثها فلو تحققت تحققت القدرة
قبل الفعل المكن ذلك والا فلا لان الفعل حين وجوده لا يحتاج
الا القدرة وح لا يدل على تحقق المذهب الثالث نعم لو لم يكن هذا الدليل
للمعتزلة بل انما اقيم لابطال مذهب الاشعري كان ذكره من اقامه
عليه القول بالمذهب الثالث ولهذا قال ويمكن احتجاج القائل
تقريره ان المستدل اثبت امتناع تحقق القدرة حال الوجود و
حال العدم واختار المص امكانه حال العدم ثم اشعر بامتناعه حال
الوجود ومنافاة قوله يمكن لهذا التوجيه من حيث ان اجتماع القدرة
مع العدم ح واجب لا ممكن وفيه نظر اما اولا فلان الامكان لا
يجب حمله على الامكان الخاص بل يمكن ان يحمل على العام فلا منافاة

بين الوجوب وبينه واما ثانيا فلان امكان الاجتماع المذكور يقتضي امكان
نقيضه ايضا لا ان يد من ذلك وهو انما يتحقق باجتماعها بالوجود دون
العدم لكن يتحقق بانتفائها راسا وهو ممكن على هذا المذهب لان اصحابه
لا يقولون بوجوب تحقق القدرة واما ثالثا فلان المعتزلة لا يقولون
بوجوب اجتماعها مع العدم ايضا فزعمه ان عبارة المص يساعد مذهبهم
ولا يساعد المذهب تحكم بحت فان وجه رد لما زعمه الاشعري من امتناع
القبلية صريحا قلنا هذا انما يصح على تقدير حمل الامكان على المعنى العام
وبعد حمله عليه نقول على المذهب الثالث ايضا هذا رد لما ادعيه الاشعري
من امتناعه صريحا والحاصل ان الجواب مشترك وتوهم امكان الاجتماع
مع العدم يشعر بامكان الاجتماع مع الوجود وذلك لان المتبادر في مثل
هذه المقامات امكان ما وقع في مقابلته بحسب المقام دون نقيضه
فالسابق الى الذهن من امكان الاجتماع مع العدم امكان الاجتماع
مع الوجود سواء كان بين الاجتماعين منافاة وتناقض اولا توهم
باطل لا مستند له اصلا قد اشار الى ان ليس شرط كون ح
اقول لما كان استدلالهم على كون الترك مما لا يتعلق به القدرة على
الوجه الثاني موقوفا على ان يكون الترك امرا وجوديا لان القائم بالقادر

الممتنع منه يجب كونه قادرا امرا وجوديا هو التاثير في الترك ولم يكن
الامر كذلك هو ~~التاثير في الترك~~ بل العلة الراجحة الى الفاعل في ذلك
هو انتفاء التاثير عنه وهو الذي اراده بانتفاء الفعل لا التاثير في الترك
الذي زعم الخصم انه يجب ان يكون متعلقا بامر وجودي وهو الذي عبر عنه
بفعل الضد فهذا التعبير مبني على زعمين للمستدل احدهما انه من مقولة
الفعل والتاثير والثاني لازمه وهو ان متعلقه امر وجودي ويمكن
ان يكون مراده بالضد هو العدم وهو شائع عند المتكلمين فالمعنى
انه ليس من مقولة التاثير حتى يلزم ان متعلقه يجب ان يكون امرا وجوديا
والممكن حمل كلامه على الجواب عن الوجه الثاني على الوجه الذي شرحنا
واما ما حمله من ان مراده بفعل الضد هو الاثر وبانتفاء الفعل انتفاء
في نفسه ولفظ الشرط او ما يجري مجراه مقدر في نظم الكلام فبعيد
جدا وابعد منه جعلهم كلام المتن اشارة الى جواب الدليل
الاول بقي ههنا شيء وهو انه قد زعم بعضهم ان استناد العدم
الى العدم ليس من مقولة التاثير بل هو عبارة عن عدم تاثير الوجود
ويرد عليه في المشهور ان الممكن لما ثبت تساوي نسبة الوجود
والعدم اليه تساويا في الاحتياج الى امر يرجحه ويخرجه من حد التساوي

لا حد الرجحان فالقول بان الممكن في عدمه يحتاج الى مؤثر اما قول بعدم
احتياجه الى المرجح واختلاف معنى المرجح فيه وفي الوجود وكلاهما باطلان
اما الاول فلما مر واما الثاني فلان المرجح في الطرفين انما يطلب ويتحقق
بانه مرجح له ومخرجه من حد التساوي الى حد الرجحان فالتحقيق ان العدم و
الوجود احتياجهما الى المرجح والمؤثر على سواء فهذا الجواب من المتصدرة مبني على
خلاف التحقيق وحيث انه التزم ان العدم لا يحتاج الى المؤثر ولعل هذا
منشأ ما نسبه بعضهم اليه قدس سره من القول بان العدم ليس له تاثير
حقيقي بل معنى تاثيره فيه يرجع الى عدم تاثير الوجود في العدم ويمكن ان يقال
انه قدس سره لا يقول بعدم التاثير في العدم بل بعدم تاثير التارك فيه اذ
لعل عدم تاثيره في الوجود وما يجري مجراه مؤثر في العدم عنده لكنه يتجه
الكلام في ذاته لما امكن تحقق التاثير في العدم بل لا بد منه فلم يكن القول بان
استناد العدم الى التارك ليس على وجه التاثير فيه فائدة في الجواب
بل اللازم ح منع ان التاثير في الترك يستدعي كونه امرا موجودا انهم لو ادعى
ان التاثير من التارك الذي هو موجود في نحو يستدعي كونه موجودا
بخلاف التاثير من الامور العدمية لكان في هذا العدول فائدة ولكنه
بعيد الا ان يقال اشتهار ان اثر الوجودي يجب ان يكون وجوديا دون

العدمي يكفي فائدة لهذا العدول المص قدس سره وعمومية العلة
يستلزم عمومية القدرة اعلم ان صفاته تع عند اهل الحق صفة انتزاعية
موجودة على حدة وانما ينتزع من نفس ذاته تع من غير احتياج الى امر آخر
نعم يمكن ان يعلل بعض صفاته ببعض آخر كتعليل الارادة بالعلم ويمكن
ان يعلل القدرة التي هي صفة العلم والحيوة والعلم مقدم وصحة الانتزاع
على القدرة التي هي صحة الفعل والترك ولا تثبت صحة الفعل ونقيضه
الا من حي عالم لكن العلم والحيوة ليسا مما يوجب القدرة حتى يعلل عموم
نسبتهما الى الممكنات عموم القدرة بالنسبة اليها على ان الحيوة لا نسبة
له الى شيء وليس من الصفات التي تقاس الى الغير الا بتاويل العلم
وهو بعيد على انه على هذا كان ينبغي تاخير هذه المسئلة عن اثبات عموم
العلم فالاوضح ان يقال ان ثبوت القدرة انما هو باعتبار حدوث الحوادث
ولما ثبت ان وجود الممكنات وصدورها عن الواجب لا يمكن
الا بطريق الحدوث لان ما وجد منها انما وجد على هذا الوجه وما يوجد
بعد هذا لا يمكن ان يصير قديما فلا يوجد ممكن الا على وجه الحدوث
فيصدر على سبيل الاختيار لا على سبيل الايجاب فيكون العلة بمعنى
علة العلم لا بمعنى علة الوجود الا ان هذه الطريقة لا يستوعب الممكنات

الذاتية وانما يشمل ما امكن وجوده عن العلة بلا مانع دائم ولعل المص قدس سره
لا يقول بشمول القدرة لجميعها ولو كان له مانع ازلي ابدي وفيه بعد
ويمكن ان يستدل عليه بان خروج بعض الممكنات الذاتية وجودا و
عدما عن قدرة الواجب تع نقص عليه تع وهو مح باجماع القول فانهما
اتفقت على ان واجب الوجود او صانع العالم ومدبره او مدبر هذا
النظام المشاهد يجب ان يكون كاملا في غاية ما يمكن للموجود بما هو موجود بريا
من النقص والقصور فيجب ان يكون قادرا على اعطاء الوجود لكل ما
ذاته قابلة له بالقبول الذاتي والا لزم القصور والنقص في الفاعل
ثم في تقريره هذه الطريقة على وجهين الاول ان هذا الاجماع دليل
قطعي على حقية ما اجمع عليه عقل والا ارتفع الامان من العقل والثاني
ان مؤيد لدعوى الضرورة اذ لولاه لكان الاجماع عليه بعيد الاتفاق فقلما
يتفق القول في النظريات وعلى الوجهين يثبت عموم القدرة على
وجه يمكن الاستدلال به على تصديق المعجزة لمدعي النبوة عليه السلم
لكن يخدش الوجه الاول ان حدوث العالم مما يتوقف عليه عموم
القدرة ح وقد علمت انه انما يثبت باجماع المليين الذي حجيته على ثبوت
النبوة الموقوف على تصديق المعجزة الموقوف على عموم القدرة الا

العقول

ان يؤخذ حدوث العالم من ماخذ آخر لكنه ليس في الكتاب منه عين
ولا اثر ويمكن ان يكون في الاستدلال على اصل القدرة وعمومها بما
نشاهده بدائع الحكم التي روعيت في تدبير هذا النظام المشاهد وغرائب
الصنعة التي اودعت في تسطير اساطير الوجود يدل على قدرة صانعها
فان كثيرا منها بحيث يعلم بادنى تامل فيها انها ليست مما وقع على سبيل
اقتضاء الطبع بل بمراعاة وتدبير وضرب من الاستصلاح واستثمار
المصالح والحكم واستنتاج الفوائد العائدة الى العباد وغيرهم كما في
الكم والغلاف في الثمار والحبوب المختلفة بالرقة والغلظ على
حسب احتياج الناس الى استبقائها وتاثير الفضول وافسادها
والمجلد الغليظ والرقيق الى غير ذلك مما يشاهد اللبيب بان ابتناء
هذه المواضع منها بهذه الصفات من غير عكس لم يقع بالاتفاق
ولا بالايجاب بغير شعور بل انما هو من عالم باشره بقدرته او بتسخير من طبع
لحكيم سخره ودبره وآثر كل موضع منه بقوة تقتضيه وهذه اشارة
اجمالية ان فتشت منها وجدت ما يقودك الى الاضطرار بالاقرار
بقدرة الصانع تعالى وبعد ثبوت اصل القدرة بهذا يمكن تعميمها بالنسبة
الى الجزئيات الحوادث لعدم خلوه عن شيء من المصالح والحكم وانما وقع

لخلاف

لخلاف في اسناده اليه تعالى من الشرور فتعلق القدرة لم يرد التعميم بالنسبة اليه
فاذا تمهد هذا فيمكن ان يريد قدس سره بقوله حدوث العالم بعد عدمه ينفي الكل
ان هذا حدوث هذا العالم المشتمل على هذا الاحكام والاتقان والصنائع
والبدائع ينفي الايجاب وانما اعتبر كونه بعد العدم لان دلالة
دلالة هذه الصفات في الحادث على المختار اقوى واظهر منها في القديم كما
يشهد به الوجدان وقوله وعمومها تعالى اشارة الى ان ما ذكرنا
لا يختص بحادث دون حادث بل الكل كذلك فما اشتمل على هذا الاتقان
ثبت به القدرة في الغائب تعالى عليه وما لم يشتمل فلا اقل ان اراد ان
حادثا من الحوادث لا يخلو من مثل المصلحة المذكورة او من الاستناد الى
ما روعي فيه مثلها فيكون القدرة عليها اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة
ثابتة فيكون التعميم بالنسبة الى الكائنات طرا ولعل معنى قوله والواسطة
غير معقولة على هذا ان الواسطة الممكنة التي دبر هذا النظام المشاهد وراعى
تلك المصالح من غير ان يكون خالقها ومبدعها موصوفا بتلك الصفات
غير معقولة لان مبدع مثلها يجب ان يكون بمحل منها في تلك الصفات واعلى
ولعل هذا المحل ان لم يكن اولى مما حملوا عليه فليس بادون منه واما جعل
النفي الامكان علة للمقدورية والصفة المبارة عنها دون الصادرية فبعيد

جدا في لان المقدورية صفة للافعال والاثار لا للواجب لكن والمناسب في هذا المقام
ان يراد بها صفة الواجب لكن ثم لا يخفى ان القدرة بمعنى صحة الفعل والترك اما
ان يراد بها انه يصح منه الفعل مع قطع النظر عن رعاية المصالح والمفاسد
وكذلك الترك منه تعالى اذا لم يكن له مانع خارجي اقوى منه او مساو وهو
المعنى الشامل للقدرتين القديمة والحادثة او يراد بها انه يصح منه الفعل
والترك في بعض الصور والتقادير في الجملة وعلى هذا يلزم قدرة الافة
للآلة والقوة والسلامة دون الاول او يراد بها التمكن بالفعل
بحيث لا يكون هاهنا مانع ولا فقد شرط اصلا سوى ما يستند الى
اختيار القادر وهذا المعنى متحقق في القديم تعالى وفي العبد ايضا بتخليته
لكن بينه وبين الفعل وازاحة علل التكليف والطريقة التي اخترناها من
الوجهين يدل على القدرة بالوجوه الثلثة فيه لكن الا ان ان نفيه لا يكمل
جميع الممكنات الذاتية بل يخص الكائنات واما الاول فقد يناقش
فيه بان كون بعض الممكنات مثلا ممنوعا عن الوجود بمانع لا ينفك
عنه ابدا كتوقفه على ممتنع بالذات لا يورث نقصا في قدرة القادر
وفيه ان الموقوف على الممتنع اما ان يكون توقفه من حيث ذاته
بمعنى ان ذاته نافقر في ذاته غير قابل للوجود الا بما يمتنع وجوده فمثله

لا يدخل في الممكن الذاتي او يكون توقفه من حيث اختيار القادر عنده او
الموجب القوي المانع وعلى هذا لا نم انه ليس بنقيض بل نعلم بديهة انه
استناد شيء اي بالمانع نقص بالنسبة الى ذلك الشيء المستند اليه ولا
غيره الذي لا يقدر على دفعه كيف استناده الى قادر قوي لا يقدر غيره دفعه
نقص بالنسبة الى ذلك الغير فان الاول لا يتمكن من دفع فعل غيره
وكذلك الثالث ومن هاهنا يعلم ان النقص في المبدأ الذي يلزم الاثار
في قوله باستناد صفاته تعالى اليه على سبيل الايجاب ليس بالنقص
من النقص الذي يلزم الثنوية في قولها باستناد العالم الى الهين اثنين
ويمكن ان يستدل على التعميم بهذا المعنى بالادلة السمعية فان التسمع
لو توقف فانما يتوقف على عموم القدرة للكائنات لا على عمومها
للممكنات الذاتية على الاطلاق فليرجع الى ما ذكره الشارح من الدليل
وحاصله ان الامكان المشترك بين الممكنات دليل على احتياجها
الى القادر بعد تسليم المقدمات واما لزوم القدرة باحد المعاني
الثلثة منه فلا لجواز احتياجها الى غيرها فلا يلزم ان يكون شيء من الممكنات
صحيح الصدور منه اذ الشيء الجواز توقفه على ممكن آخر موجب او مختار و
الا ان هذه المسئلة ليست بمبنية على اثبات التوحيد فيحتمل ان يتوقف

على واجب موجب او مختار وفي المنتقى الاستناد الى المختار يمكن ان
يكون المؤثر القادر المفروض او الاغير مؤثرا بل ينفرد القادر الآخر
بالتاثير وان عممنا التاثير من ان يكون بالواسطة وانضمنا التوحيد لم
يلزم المطلوب ايضا لجواز استناد التاثير الى بعض الممكنات على وجه ينفرد
بالتاثير فعلى تقدير تاثيره لا مدخل للواجب فيه في هذه المرتبة لكن
تاثيره سابق على هذا التاثير فلم يلزم الفعل لتاثيره بل بعد تاثيره و
ارادته يبقى الاختيار للفاعل الثاني في ايجاد الفعل وعدمه ولو قلنا
بان تاثير القادر في الاثر لا يراد به ان يترتب على تاثيره لزوما وجوبا
في شيء من التقادير بل المراد ترتبه عليه في الجملة اعم من ان يكون على سبيل
الوجوب اولا امكن ان يصدق المعنى الثاني على سبيل العموم دون
المعنيين الاخيرين ولو لم يلزم المطلوب ايضا وفي كل من الامرين نظر اما
الاول فلما اشرنا اليه من ان كونه معنى القدرة يستلزم لكون العاجز
وغيره قادرا واما الثاني فلا نعم اخذ واعموم القدرة في برهان التمانع
الذي هو العمدة في التوحيد وتفصيل المقام ان هذا الدليل مبني على
مقدمات الاولى ان الامكان علة للاحتياج الى القادر الثانية
ان المحتاج الى القادر مقدور والثالثة كلما هو مقدور مقدور له تعالى

ويرد على المقدمة الاولى ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر اما الى المؤثر
القادر فلا وهو الذي اورده الشارح وجوابه ان الامكان علة الاحتياج
الى المؤثر الواجب والمؤثر الواجب قادر لما ثبت اولا وفيه ان الدليل
السابق انما يثبت قدرته بالنسبة الى الحوادث اذ فيها يلزم التسلسل واما
بالنسبة الى جميع المعلومات فلا لجواز ممكن قديم يستند الى الواجب ايجابا
كما ذهب اليه الاشاعرة ولا يمكن التمسك فيه بالاجماع لوجود خلاف الحكماء
الا بان يتمسك بان الاجماع سبقهم في ذلك لان الامة كانت تكفر كل
قائل بتعدد القديم ولا يخفى انه ح كان الواجب ان يقال الحدوث
علة لكل ممكن فهو علة المقدورية لا ما في الشرح لانه لم يثبت بذلك
كون الامكان علة للمقدورية بل ان الامكان لا ينفك عن علة المقدورية
وهي الحدوث واما انه ملزوم لها فلا على انه على تقدير ملزوميته كانت
علة ايضا محل المنع الا ان يراد بعلة المقدورية ما يستصحب العلة
على ان التمسك بالاجماع في هذا المطلب قد مر مرارا ما فيه نعم لو اكتفي
في الاحتياج الى القادر بمجرد كون المحتاج اليه قادرا ولو بالنسبة الى
غيره تم المطلوب لكنه يتسع ح دائرة المناقشة في المقدمة الثانية واما
المناقشة بانه لا نم انه محتاج الى الواجب فلعله محتاج الى الممتنع فيمكن

بجواب عنه بان المحتاج لا الممتنع بذاته لا بشرط حال من الاحوال العارضة
داخل فيما قصدناه في الممتنع بالذات اذ مقصودنا بالممكن ما ليس مثله
نعم يرد المناقشة بان الواجب ربما لا يكون قادرا اصلا وبنا الدليل
على ثبوت التوحيد في هذا المقام بعيد ويرد على الثانية ان الاحتياج
الى القادر لا يستلزم المقدورية فان القادر ربما لم يمكن له فوق التاثير
في الشيء نعم يمتنع ان يتحقق ذلك الشيء بدون تاثيره وهذا الايراد
يمكن ارجاعه الى المقدمة الاولى فان القادر يعتبر فيه امران احدهما
تمكنه من الفعل والثاني تمكنه من الترك والذي سبق كان باعتبار
الامر الثاني وهذا باعتبار الامر الاول والجواب عنه ما سبق الاشارة
اليه من انه موقوف حينئذ على تاثير ممتنع والموقوف على الممتنع خارج
عما نحن فيه ويرد على الثالثة ان كل ما هو مقدور لا يلزم ان يكون
مقدورا له تعالى لجواز اختصاص بعض المقدورات لبعض القادرين
وهو ما ذكره اشارة ثانيا وجوابه ان المراد بكونه مقدورا له تعالى
انه مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها والقادر اما ان
يكون هو الواجب تعالى او يستند اليه وهذا ايضا انما يتم لو بنينا
الكلام على ثبوت التوحيد والا فالحصر المذكور ممنوع ثم لو اكتفينا في

قدرته تعالى بقدرة الواسطة انتظم الكلام والا لزم الاحتياج الى اثبات
استناد الواسطة الى الواجب بالقدرة بان يقال انها محتاجة الى
الواجب وتاثيره بالمعنى الاعم وتاثيره منحصر فيما هو على سبيل القدرة
وحينئذ يلغو المقدمتان الاخيرتان ومن ههنا يظهر ان اثبات المقدمة
الاولى كما سبق ذكره مغن عن استدراك المقدمتين الاخيرتين وحينئذ
ينبغي التصرف في تقرير الدليل وعلى التقديرين يتوجه عليه ان معنى
القدرة هو التمكن بالفعل حيث لو شاء مطلقا فعل ولو لم يشا
لم يفعل او بحيث لو شاء ولم يمانعه شيء اقوى او مساو فعل والا فلا
وشيء من المعنيين لم يثبت لجواز ان يشاء الفعل الفاعل الاول
الفعل ويفعل الواسطة ولم يمانعه مانع من الخارج ولا يحقق الفعل
لان الواسطة لم يفعله وهو ما اشرنا اليه فان قلت يرد على هذا
انهم ذكروا ان عموم القدرة مما يثبت به تصديق المعجزة لمدعي النبوة
بان يقال ان الخارق فعل الله واجرائه على يد الكاذب اغراء على القبيح
من العالم به وبقبحه وهو قبيح منه فنعلم انه صادق فيقال لعله
فعله تعالى بواسطة وفعله كذلك يمكن ان يشتمل على القبيح كما في افعال
المكلف قلت تمكين المكلف من مطلق القبيح وان علم فعله له تم

انه غير قبيح لكن الكلام في ان تمكينه من بعض القبائح كاضلال الناس من غير
قيام الحجة عليهم و تمكينهم من التخلص عنه غير قبيح كما في تمكين ابليس من اضلال
بني آدم مع ازاحة علة اتباعه و الركون اليه بنصب الحجج وارسال
الرسل وههنا ليس الامر كذلك فانه اذا ظهر الخارق على يد الكاذب
لم يتم الحجة على المكلف بترك اتباعه والتزوع عنه و هذا قبيح منزه افعاله
عنه فتامل لا خفاء في ان الامكان الصدور عن الغير كما الذي
يفهم من هذه الحاشية انه تخصيص الامكان بلا امكان الوقوعي الذي
لا يعم كل ممكن ذاتي و بذلك يندفع احتياجه الى الموجب الذي لا
امكان له ولا لشي غيره و هذا مراده من امكان الصدور عن الغير فانه
الا انه غير الامكان الذاتي والا لم يحتج الى هذا التغيير والعدول عن
العبارة المعهودة في التعبير عن الامكان الذاتي وبهذا التخصيص ثبت
ان الامكان علة للاحتياج الى الواجب لكن و اما انه علة للاحتياج اليه من
حيث انه قادر فلا لجواز ان يكون له جهتا ايجاب و قدرة ولو ثبت
انه ليس فيه جهة ايجاب فليس لان الامكان بالمعنى المذكور علة
للاحتياج اليه بل لان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر و خصوصية
المؤثر اتفق ان كان قادرا ولعل الباعث عليه امر آخر لا الامكان

والا كان الامكان علة للاحتياج الى العالم الحي السميع البصير الى غير ذلك
من الصفات ولم يقل بذلك احد ولهذا ضم اليه قيد الارادة فصار
الحاصل ان كل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب
في الجملة وذلك لا يتصور الا بارادة كما يعلم بدفع منع السند في الحاشية
التالية فثبت ان كل ممكن الصدور عنه بالارادة فالصدور بالارادة
عام دليل على المقدورية الصادر بالنسبة الى ما صدر عنه فيكون كل ممكن
الصدور عن الغير مقدور الواجب هذا غاية توجيه كلامه بحيث لا يكون
قيد الارادة لغوا في البين وفيه نظر لان امكان الصدور بالارادة
اما ان يراد به الامكان الخاص فهو عين معنى القدرة فلا يحتاج الى قيد
الارادة ان كان المراد تحصيل معنى لا ينفك عن القدرة بان يراد
بالعلة في هذا المقام هذا المعنى وما يقرب منه وان كان المراد بالعلة
بالمعنى المتبادر ففيه ان القدرة مع قيد زائد كيف يكون علة لنفسه بدون
هذا القيد وان اريد الامكان العام فامكان الصدور جزء لمعنى القدرة
وقد ضم اليه قيد خارج من معناها ومتفرع عليها فان الارادة عندهم
فرع القدرة لكونها تخصيصا لاحد طرفي القدرة وترجيحا للمتساويين
بالنظر اليها من باب فرعية العارض للمعروض فكيف يكون جزء الشي مع

المتاخر عنه علة له واما ارادة المعنى الآخر من العلة ففاسد جدا لان المقصود
لو كان اثبات استلزام امكان الصدور بالارادة للمقدورية
لكان الواجب ان يستدل عليه باستلزام انتفاء الثاني لانتفاء الاول
لا ان يعكس الامر كما فعله المحشي نعم لما استلزام الارادة للقدرة واضحا
لاريب فيه وكان الاشكال في تقدمه نبه عليه بهذه العبارة ولا يخفى
ان قولنا ما لم يمكن كذا لم يكن كذا عبارة في العرف عن تقدم المعنى
الاول على المعنى الثاني واشتهر التعبير بها عنه وصار كالعلم كما في
قولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد والشيء ما لم يتشخص لم يوجد على
حيث جعلوهما دليلا على تحقق المذهبين المشهورين في تقدم التشخص
والوجوب وايضا يرد عليه ان هذا التوجيه بعيد فان ما ثبت عموم امكان
صدوره عن الواجب بالارادة يثبت عموم المقدورية فيكون
توسيط امكان الصدور بالارادة وحده لغوا ولي حاصل انه لا يتم
لما فعله في صدر الحاشية عن محصل نعم لما اثبت تعلق قدرته تعالى
بالجميع فصل الكلام في كيفية ذلك التعلق بناء على المذاهب ففصل
اولا على مذهبي الاشاعرة والمعتزلة فجعل كل الممكنات مستندة
الى قدرته تعالى بلا واسطة على الاول وعلى الثاني عمم الاستناد ثم فصل

ثانيا على مذهب الحكيم بان ما يمكن وقوعها بالنظر الى علمه تعالى مع سبق النظام
الاعلى فهو متعلق قدرته تعالى لجامعه شرائط التاثير اما بلا واسطة كما هو مذهب
الاشعري وكذا ما نقل سابقا عن بهمنيار ونسبه بعضهم الى مذهب الفلاسفة
او بالمعنى الاعم كما هو مذهب المعتزلة والمشهور من مذهب الحكيم كما نسبه اليهم
المكاررة في قواعد العقائد مع اتفاقهم على ان صدور غير الحركات من الجواهر
انما هو من الواجب تعالى كما قال المكاررة في شرح الاشارات من ان الفلاسفة
يجعلون العقول آلات ووسائط لا مؤثرات واما قدرته على الاطلاق فهي
متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير يعني ان قدرته مع قطع النظر عن
استجماع شرائط التاثير متعلق بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير سواء كان
ممكن الوقوع بالنظر الاعلى بالنظام الاعلى او لا هذا كلامه ويحتمل ان يريد
ان الترديد والخلاف في تعلق قدرته ببعض ما يمكن وقوعه بالنظر الى علمه
بالنظام الاعلى وفيه انظار الاول ان الجزم بان القائل بكون الممكن
لاشيئا محضا لا يصح ان يكون الممكن عنده موجدا لشيء حتى الحركات وجبر
تجوز ايجاد الحركات من الممكن مقابلا للقائل الاول بناء على ما سبق من ان
ما نقل عن بهمنيار لاينافي كون حركات العباد صادرة عنهم وتمكنهم الجواب
بالتكلف وذلك بان يقال ليس المراد ان المستند بكون الممكن لا

لاشيئا محضا يلزمه ان يقول بعدم كون الممكن موجدا مطلقا حتى الحركات
مراده ان من نفى كون الممكن فاعلا مطلقا مستندا ابذلك سواء كان
هذا القول لازما لذلك الاستناد او لا يكون الامر عنده كذا او حاصله
استناد هم بالدليل المذكور استلزاما الثاني ان صدور قدرة
القادر على ايجاد المتحرك على ايجاد الحركات تم لما عرفت من تحقيق
معنى القدرة وانه يجب ان يكون بحيث يترتب على تاثير القادر
ولا يتخلف عنه اما مطلق او بشرط عدم المانع والقادر على التحرك
لا يلزم ان يكون قادرا على الحركة كذلك فالجواب ان يؤخذ عموم
القدرة من الماخذ الذي ذكرناه او من غيره الثالث ان قوله
ولي حاصل ان القدرة الواجب المقرونة ليس على ما ينبغي فان
التفرقة بين القدرة الجامعة لشرائط التاثير وغيرها الذي هو محقق
هذا الكلام لا اشعار به فيما سبق من الكلام فجعله حاصلا لما سبق
باعتبار ان بعض التفاصيل مشترك لا يخلو عن حزازة الرابع
ان كلامه في هذا المقام مشعر بان من جوز ايجاد الممكن فانما يجوز
ايجاده للحركات دون غيره من الاعراض وكلامه فيما سبق
كان دالا على انه يجوز ايجاده لمطلق الاعراض المقارنة للموجد

وكلامه ههنا ايضا لا يخلو من نوع اشعار به ففيه اضطراب كما يحس اثم
قوله واما قدرته على الاطلاق الخ ان حمل على المعنى الاول الذي ذكرناه
فيرد عليه ان الدليل لا يدل على شمول قدرته تعالى على الوجه الذي
قرره فان غاية ما لزم ان ما وقع في العالم يجب استناده اليه تعالى
وان ما وقع او لم يقع من الممكنات فهو مستند اليه تعالى فلم يلزم مما ذكره
فضلا عن ان يلزم انه بواسطة او بلا واسطة وان حمل على الثاني
فيتوجه ايضا ان القدر المعلوم مما ذكره هو استناده اليه في الجملة
واما بلا واسطة فلا يلزم اصلا ويمكن ان يقال المتبادر من قوله ما هو
ممكن الصدور عن الغير معنى اخص من الامكان الذاتي فاذن المراد به
ما لا مانع من وقوعه سوى عدم موافقته للنظام الاعلى ومن البين انه
لو كان موقوفا على غير ما يستند الى الواجب تعالى لم يكن كذلك فهو مما
يستند اليه تعالى اولا او الا ما يستند اليه تعالى والمانع منحصر في العلم بعدم
موافقته للمصلحة وهو بيانه في القدرة المطلقة فيندفع الايراد الا ان
ما لوحنا اليه من ان القدرة على الواسطة لا يوجب القدرة على المعلول
البعيد بهذا المسلك باق غير مندفع هذا باتفاق الكلين
اقول ظاهره ان حمل القدرة على معنى انفكاك المعلول عن العلة وصحته

على ما سبق منه وانت خبير بان التفصيل في الحاشية السابقة بالتجاشى
الشرائط وعدمه وتوسط الواسطة ونقيضه وكون امكان الصدور
بالارادة وعدمه محقق له والفرق بين مذهب المعتزلة والاشاعرة
فيه لا   انه فالكل انما اراد به المعنى المعروف ودعوى
الاتفاق فيه سهو لان الاشاعرة ينكروه اشد الانكار حيث
جعلوه موجبا في صفاته وايضا لو جعلنا لادعوى الاجماع فنسبة
الاجماع لا اصل المدعى والى هذه المقدمة على السواء فان الاشاعرة
ايضا قائلون بعموم قدرته فيما سوى صفاته والمعتزلة ايضا
قائلون بشمول قدرته اذا عممنا التعميم الذي ذكره بل وان لم نعمم
ايضا فان المخصص زعم انهم لم يخالفوا في عموم القدرة لكل شيء وانما
خالفوا في عموم الارادة   لما كان مقدور المقدور للشيء
فقد عرفت ما فيه   المعتزلة لم ينفوا امكان ... حاصله ان هذا
السند ليس على ما ينبغي لان المعتزلة انما يخصصون خلق الاجسام
بارادة الله لا بقدرته فانهم قائلون بانه قادر على جميع الممكنات
لكنه يمتنع ان يريد بعضها لوجوب مفسدة عليه وهذا مبني على حمل
الباء داخلا على المقصور ويكون المعنى ان قدرته مختص بخلق الاجسام

لا يتجاوز الا خلق مثل افعال العباد الا خلق عينه على سبيل الحصر الاضافي
على ما هو المسطور في الكتب وانما حمله على ذلك ولم يحمله على ان يكون
الباء داخلا على المقصور عليه ويكون المعنى ان خلق الاجسام مختص
بقدرته لا يتجاوزه الى قدرة العبد فيكون قدرة العبد لا يتناول
خلق الاجسام فثبت ان بعض المقدورات وهو خلق الاجسام
خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين وهو الله فيكون الحصر حقيقيا
لان تخصيص القول بالمعتزلة يأباه وقوله كما يعلم من ادلتهم اشارة
الى انهم استدلوا عليه بان فعل العبد ومثله قبيح وظاهر ان القبح علة
لعدم تعلق الارادة لا القدرة وهذا من المخصص تنبيه فان نزاعهم
في عموم القدرة مشهور حتى انهم يخصصون الظواهر الدالة عليهم كقولنا
ان الله على كل شيء قدير تارة وبأولها بانه قادر على المنع منها
والتمكين لها والدليل الذي ذكره من التعليل بالقبح دليل النظام
وعدم دلالته على انه ليس مقدورا له كما ايرادا ورد على كلامه
في الكتب الكلامية مشهور عنهم وسيجيء في الشرح ومن ادلتهم على
ان مقدور العبد بعينه ليس مقدوره تعالى ان تخلف الارادتين في
ايقاع الفعل وعدمه يستلزم اما اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او عجز

بعض الممكنات المعدومة دون بعض انتقض الدليل وبطل فظهر
ان اثبات عموم القدرة وتعميمها موقوف على ثبوت المعدومات
لا على نفيها على عكس ما قالوا واما ثانيا فلان الامر الاول لو
تم وثبت المطلوب ولم يحتج الى الامر الثاني لان المعدومات لما كانت
لا شيئا محضا لا تمايز بينها انه لم يتصور اختلاف نسبة الذات
اليها سواء كانت لها مادة اولا ولو جوز ان يكون له مع كونه
نفيا صرفا اختلاف احوال لم ينفع نفي المادة انه لان الاحوال
المختلفة لا تنحصر في المادة وشبهها فتامل   انما الفرق في دفعه
به وجه البناء واضح وما ذكره لا يرتبط بوجه من الوجوه بما ذكره الشارح
على ما هو دابه وعادته ودفع المنع من قبل الاشعري بتخصيص الممكن بما
هو ممكن الصدور عن الغير ودعوى ان الممكن يمتنع ان يوجد شيئا
وهذا على تقدير ان يكون مذهب الاشعري امتناع صدور الممكن
عن ممكن لا مطلقا وعن قبل المعتزلة الكتفي بدعوى ان ما هو ممكن
الصدور عن الغير يمكن ان يكون متعلقا لقدرة الواجب وان لم
يكن متعلقا لارادته فلو بنينا الكلام على تعلق الارادة بلا واسطة
كان دعوى خالية عن الدليل ممنوعة وان حملنا الكلام على التعلق

بالمعنى الاعم الممكن استناده الى القدرة المستجمعة الخ وقد سبق انه يمكن التوجيه
بوجه تامل   اقول على قاعدتهم لا يلزم ... لا يخفى ان امتياز المعدومات
يوجب ان يخطر بالبال المانع احتمال ان يكون لبعض القادرين خصوصية
لبعض القادرين خصوصية ببعض المقدورات المعدومة ولعل اراد
ان قاعدة المعتزلة وهو التقبيح والتحسين العقليين لا يقتضي الا احتمال
عدم تعلق الارادة لا انها لا ينافي تعلق القدرة كما يحكم به العقل فان
ارادة القبيح وفعله قبيح واما التمكن منه مع تركه تفاديا عن قبحه فهو
كمال وحسن فهذه القاعدة لا يصير الا منشأ لهذا الاحتمال فالاحتمال
بقاعدتهم ليس ملزوما لما هو بصدده فالسند ليس على ما ينبغي لعدم
كونه ملزوما وليس هذا دفعا للمنع بل مناقشة في السند واما دفع
المنع فقد اشار اليه في الحاشية السابقة وفي الامرين نظر اما الاول
فلان الشارح لم يتعرض لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين فبناء
الكلام قبيح جدا واما الثاني فلما عرفت ان دفع المنع اما باثبات
تعلق القدرة بلا واسطة فدونه خرط القتاد واما باثبات تعلقه
بمعنى اعم فقد عرفت ايضا انه لم يخرج لتخصيص القدرة المجردة عن
الارادة بهذا التعلق وجه فان الارادة ايضا متعلق على هذا الوجه

احدهما وسيجئ مع جوابه في المتن والشرح ولا خصوصية لهذا الدليل
بنفي الارادة بل لو تم لنفي القدرة ايضا   الشر والمشهور في
الاستدلال كم هذا الدليل لو تم امكن حمل كلام المصارة عليه بان
يكون مراده بالعلة المركب من المقتضي وعدم المانع لما يكن شيء
منهما مختصا بمكن قال وعمومية العلة تقتضي عمومية الصفة يعني ان الذات
التي هي المقتضية للقدرة ولا خصوصية لها بممكن دون ممكن والامكان
الذي هو كك عام فان الصفة عامة ثم لا يخفى ان هذا الدليل
هو المختار للاشاعرة وهذا يستدعي كون صفاته تع متعددة
وان خصصوا الامكان بامكان الحدوث لم ينحصر المعتبر في الامكان
فكان ينبغي ان تقرر الدليل على وجه آخر لا على هذا الوجه حيث
حصروا المانع في الوجوب والامتناع واستدلوا بكون الامكان
نفسيهما على كونه مصححا للقدرة كما ذكره الشر على انه على هذا لا يدل
هذا الدليل على عموم قدرته تع بالنسبة الى الممكنات التي لم يتحقق
حدوثها اذ لعل بعض الممكنات حين تقدير وجوده يكون قديما و
التمسك بالاجماع لا يغني من جوع فان هذا المطلب عندهم لا يستدل
عليه بالاجماع كما صرحوا به لان ثبوت حجية الاجماع عندهم موقوف

القدرة ك

على عموم قدرته كما سبق فان قلت يمكن ان يثبت عموم قدرته اولا
بالنسبة الى جميع الممكنات بالاجماع على عدم امكان قدمها قلت كان
القائل ان يقول ان بعض المسائل ولا يحيل مسئلة واحدة على ان الاجماع
لو قام فانما هو على كون القديم غير موجود لا على عدم كون بعض الممكنات
بحيث لو وجد كان قديما وايضا بعد التمسك بالاجماع لا حاجة الى هذه
المقدمات بل اصل المطلب اجماعي كما ذكره المحشي لكن قد عرفت ما فيه
الشر وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه كم اقول فيه بحث اما اولا
فلانه على هذا يلزم ان يجري الدليل في عموم قدرته تع بالنسبة الى الممتنعات
ايضا لان المعدومات ليست بشيء ولا تمايز فيه فلا معنى لكون بعضها
ممكنا وبعضها ممتنعا فاما ان يقدر على الكل او لا يقدر على شيء بل نقول
قدرته على الممكنات دون الممتنعات مع انه لا تميز اصلا لا وجه له
فاذا جوز مثل هذا التميز في المعدومات اي مثل ان يكون بعضها مقدورا
دون بعض وبعضها ممكنا دون بعض فعدم تجويز اختلاف نسبة
الذات اليها بعد ذلك تحكم صرف وتحكم بحت واما ثانيا فيقال
ان عموم قدرته تع وخصوص قدرة العبد مع عدم التمايز بين
المعدومات امر محال لا معنى له ولو قيل لعل قدرة العبد نسبة الى

لا ربط له بالمنع سواء كان المدعى استناد الممكنات اليه تع بلا واسطة
او اعم منها على انك قد عرفت ان المدعى ان في والدليل قائم
ح والمنع ساقط واما الممكن الذي لم يستعد المادة له فخارج عن
النزاع هذا مراده   لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات
مع اعتبار كونه تم اما التخصيص الاول بعض ماله امكان الصدور
بطريق الايجاب واما فيه تم فلا لان الدليل دال على ان كل ما
يصدر عنه تع بطريق الاختيار بوقوع الاجماع على حدوث كل ما
يصدر عنه تع وانت خبير بانه لا ينفع في رد الثنوية ح لان لهم
ان يسلموا ذلك ويقولوا مع ذلك بمقالتهم واما التخصيص الثاني
ففيه نظر اما اولا فلان كل ما هو ممكن الصدور عن الغير فكان
نسبة الذات البحت اليه على السواء لك نسبة الارادة والعلم
لان كل ممكن الصدور عن الغير ممكن الصدور عنه تع الا ان يوجه
بما لو جنا اليه واما ثانيا فلان استواء النسبة لو ثبت صدقا
لكان بالاجماع كما اشار اليه وانت خبير بان هذا التمسك
في مسئلة يذكر فيها خلاف الثنوية ضعيف جدا لان التوحيد
وكون ما يستند اليه تع حادثا حتى يلزم تأثيره تع في كل ممكن

صدوره عن الغير بالقدرة ممنوع ان في هذه المرتبة فالصواب في هذه
المسئلة ما اشرنا اليه ان المراد بالممكن الذاتي في هذه المسئلة ما لا يستلزم
بذاته مع قطع النظر عن ممانعة الغير محالا ذاتيا ولا يبعد ان يكون هذا المعنى
والمعنى المشهور وهو ما لا يابى بذاته الوجود والعدم متساوقان فان
المراد به ما لا يابى بذاته ولو بواسطة لوازمها الذاتية الوجود والذي
لا يابى لك داخل في الممتنع كما ان ما يستلزم الوجود ولو بواسطة داخل
داخل في الواجب كما مر جوابه ح نقول لو لم يكن مقدورا له تع فاما
لقصور القوة الفاعلة عن ايجاده او لمانع معارض يقتضي عدم وجوده
او لانه على تقدير استناده اليه تع يكون على سبيل الايجاب فلا يتمكن
من تركه والكل نقص وقصور والعقل ابى اعن الوساوس الطارئة
يحكم بان صانع العالم ومدبره منزه عن النقص والعجز نعم ربما عرض الشك
في هذا الحكم عند الملاحظة الاجمالية لمفهوم موضوع هذه القضية لكن عند
ملاحظة تفاصيل الصنائع والبدائع وما اودع فيها من الحكم والمصالح
ينكشف غياهب الشكوك ويزول حجاب الارتياب عن ابصار اولي
الالباب وهذه الطريقة دالة على عموم القدرة لكل ممكن ذاتا ويمكن
الاستدلال برعاية الحكم المشاهدة في الكائنات والفاسدات فان

هو ممكن الصدور عن الغير ما يقع تحت الوجود ويحيط به سواء الكون في احد
الازمنة وليس كذلك بل مراده ما لا مانع من وجوده الا عدم ملايمته
لنظام الاعلى فنقول ح هو ما يمكن صدوره عن الغير مع قطع النظر عن
مصلحة النظام وكل ما يمكن صدوره عن غيره مع قطع النظر عن تلك المصلحة
يجب ان يمكن ان يدخل تحت تاثير الواجب بواسطة او بدونها والا لكان
لها مانع من الوجود سوى مصلحة النظام فيكون متعلق القدرة دون
الارادة لكن بقي الكلام في ان معنى القدرة لا يتحصل بمجرد الامتناع
بواسطة وقد فصلنا جميع ذلك   نعم قبل الوجود وقبول
الحركات كما فيه الكم نظر اما اولا فلان عدم امكان الايجاد الا من
واجب الوجود لا مدخل له بما ذكره الشارح فان مراده ان واجب الوجود
لعله لا يتمكن من ايجاده لعدم استعداد المادة له وان خصص الكلام
بما هو ممكن الصدور عن الغير احتمل ان يستند الى الواجب بطريق الايجاب
فان قال التاثير بطريق الايجاب لا امكان له في الواجب بناء
على اجماع المليين لم يحتج الى ان القدرة مقتضى الذات ولا الى ان
الامكان مصحح لتعلق القدرة بل كان يتم الكلام بان ما هو ممكن الصدور
عن الغير يستند الى الواجب بالاخرة وتاثيره لا يكون الا بقدرة فالحاصل

ان هذا

ان هذا المحقق مخلط في هذه الحواشي واما ثانيا فلانه ادعى سابقا ان ما نقول من
الاختيار لا ينافي في كون افعال العباد صادرة عنهم وههنا يقول ان قبول
الوجود وقبول الحركات يتحقق في الممكنات دون صدورها وهذا منافي
ظاهره   هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن غير الواجب وفي بعض النسخ
لكن هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب ومعناه على الاول
ان استعداد المادة لصدور ممكن دون آخر لا يوجب صدور الممكن
الآخر عن غير الواجب لانه لا يصدر عن صادر اصلا فضلا عن ان يكون
صادرا عن غيره تع وان اريد انه تع وان لم يكن صادرا عن غيره تع
لكنه ليس صادرا عنه تع ايضا فلا يكون مقدورا له تع فجوابه ح ان الكلام
فيما هو ممكن الصدور عن الغير فهذا الممكن خارج عما نحن بصدده وان
اريد ان الممكن الذي يستعد المادة لحدوثه لا يصدر عن الواجب
فقد عرفت ان الممكن واجب الانتهاء اليه تع اما بواسطة او بدونها
ومع ذلك فلا مدخل في هذا المنع ح لقانون الحكمة اذ منع استناد
وجود الممكن اليه تع لا يتوقف على استعداد المادة وعدمه وعلى
الثاني ان هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن يستعد له المادة عن الواجب
لانه لا منافاة بين استعداد المادة له واستناده اليه تع فهذا

النفس التفكر لشبهة بان هذه المخصوصيات التي اوثرت على اضدادها
ليس صدورها الا عن مراعاة وتدبير وبهذا العلم ان موضع هذه الفوائد
ومرتبها لا يصدر عنه شيء ايجابا وانما يفعل ما يفعل اختيارا ولا يخفى
ان هذه الطريقة جزئية لا يدل على عموم القدرة بالنسبة الى عالم الوجود
من الممكنات الا بالاستعانة بالطريقة الاولى وينبغي ان يعلم
ان الطريقة الاولى لا يتوقف على ان يكون الصانع في هذا العالم
واحدا بل ما يعلم بالبديهة من انتهاء المصنوعات الى واحد يكفي في
ذلك فان العقلاء من مثبتي الصانع كلهم متفقون على وحدة مدبر
بعض العوالم وانما عرض لبعضهم شبهة في وحدة من ينتهي اليه تدبير
الكل لما راوا في بعض الصنائع من سمة النقص والشر فاسندوها الى
مبدا آخر واما ما خلا عن وصمة العيب وسمة العوار فلا يعتري شبهة
في وحدة صانعها فنقول ان من ينتهي اليه هذه الآثار الحسنة والافعال
البديعة يحكم العقل بكمالها وبرائتها عن كل نقص وهذه طريقة الاكثر
الاولين من اصحاب النبي واهل بيته عم ثم الطريقة الثانية
انما يدل على صدور تلك الصنائع عن قدرة واما انه عنه تع بلا واسطة
فلا وقد حقق انه المط في هذا المقام ولا يدل ايضا على ما لم يظهر

اثر الح

اثر الحكمة ورعاية المصلحة فيه ولم يتضح ذلك الا القتاع ولو اكتفينا
ايضا بالصدور متوسطا على طريقته واغمضنا عما فيه كان موقوفا على
التوحيد فالطريقة الثانية ينبغي ان يجعل دليلا على اصل القدرة
فقول الثنوية من ان الله تع لا يصير ح واما عدم معرفة وجه
الخير في بعض الاشياء فلا يضر بل هو سر القدرة الذي استاثر
به الله تع وخفي على الملائكة المقربين كما يدل عليه قوله تع اتجعل فيها من
يفسد فيها الآية فلا ينبغي ان يسال عنه وكذلك السؤال في ايجاد الشيطان
وجوابه منهي عنهما لا يستطيع الانسان حملها على ان مذهبين بين المسلمين
احدهما ان اسباب العالم مترتبة ترتبا ذاتيا كل منها مستند
الى السابقة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف عنه فالقدرة متعلقة
بكل منها بمعنى ان للقادر ان يفعل سببه فيترتب عليه المسبب و
ان لا يفعل فلا يترتب عليه وهذه الطائفة قائلون بان وجود بعض
الاشياء من القادر موقوف على وجود بعض آخر كالفرقة الثانية
ويمتازون عنهم بالقول بتوقف عدم كل مسبب على عدم سببه و
وجوده على وجوده وما اوردنا عليه من ان القدرة على الواسطة
لا يستلزم القدرة على المعلول البعيد على الواسطة لم يثبت بالتقرير

المذكور ولو فرض وجوب الترتب فالكلام في الاستلزام ولا يخفى
ان هذا ايضا غير المقبول بالقدرة بواسطة فان معنى القدرة
على ايجاد الواسطة التي هي علة فاعلية للمعه ولا يلزم على هذا المذهب
ان يقولوا بكون الواسطة فاعلة بل انما قالوا بكونها موجبة وفرق بين
الامرين ولو قالوا في بعض الموارد بكونها فاعلة كالعباد بالنسبة
الى افعالها عند اصحابنا رحمهم الله والمعتزلة فانهم يثبتون قدرته تعالى عليها
كما اشير اليه من الادلة فعلى هذا ينبغي ان يحقق المصلحة في احداث
السلسلة ويراعى الحكمة والخيرية في جملتها دون تفاصيلها لان التفاصيل
والخصوصيات لما كانت واجبة في الحكمة وضرورية لها على هذا التقدير
لم يتوجه السؤال عنها بعد احداث الجملة وهذا هو المناسب لطريقة
الفلاسفة ومن يحذو حذوهم وثانيها ان كل فعل وكل معلول لا يصير
واجبا بالنسبة الى سابقه وجوبا سابقا من ايجاده وذلك معنى انما هو
سبيل الجواز من علته من غير وجوب سابق نعم ربما تحقق هناك
وجوب لاحق بالنسبة الى لواحق المعلول او بالقياس الى
الامور اللاحقة عليه بشرط ان يكون تابعا للمعه كالعلم وشبهه
على ما سبق في الكتاب وهذا هو اختيار بعض اصحابنا الكرام وهو المناسب

لطريقة السنة واصحابه وعلى هذا يجب ان يقال بالحكمة والخيرية في
كل معه مع قطع النظر عن المصالح المترتبة على الجملة من حيث هو جملة وهذه
الفرقة ايضا قائلون بتوقف وجود بعض الاشيا على بعض كالعرض
بالنسبة الى موضوعها بقي ههنا شيء وهو ان الثنوية لا يستفاد من
دليلهم الا انه تعالى لا يكون مبدا للشر وانما انه غير مقدور او غير مراد
فلا يتعين فهمه من كلامهم اذ ربما قالوا بانه تعالى قادر على الشر ان شاء
فعله وان لم يشا لم يفعله لكنه لم يشا فلم يفعله كما يقوله اكثر المعتزلة على
الاشاعرة فانهم يقولون عالم مشتمل على حكم ومصالح وكان عندنا لم يشا
ولم يفعله لكنه لو شا لفعله لكنهم يقولون يمكن ان يشا الله ذلك وان
لم تجر عادته به والعدلية يقولون بعدم جواز ارادته عليه ولو فرضنا انهم
الثنوية قالوا كما قالت العدلية لم يكن مخالفا لقولهم هذا ان الواحد لا
يكون خيرا وشريرا بل لو قالوا كما قالت الاشعرية ايضا كان الامر كذلك
اذ لا منافاة بين دعوى العلم الضروري بعدم كون الواحد خيرا او شريرا
وبين كون الواحد قادرا عليهما والعلم بذلك فجعلهم قول الثنوية مخالفا
في هذا الاصل بعيد عن الصواب جدا بل الصواب ان المخالف في
هذه المسئلة هم الاشاعرة القائلون باستناد صفاته اليه تعالى على

سبيل الايجاب ثم ان كثيرا منهم اعترفوا بان ثبوت دليل السمع و
دلالة المعجزة موقوف على ثبوت عموم القدرة قال المحقق الدواني
في شرحه على العقائد كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال
الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال
فقط لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول
يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة
فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا
خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه بامر
يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف
على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له منشئ بشمول القدرة اذ
لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدورة وان
زعمه المعتزلة واحتمال وجوده في نفس الامر يجدي فاذا تقرر
هذا فنقول دلائل عموم القدرة لا يتم لانتقاضه بالصفات
المذكورة والفرق بان انتفاء التمكن من الفعل نقص دون التمكن
من الترك فعلى هذا يثبت انها مقدورة له تعالى ثم يستدل
على التمكن من الترك بحدوثه اذ ما يستند اليه تعالى على سبيل الايجاب

يجب ان يكون قديما ودليل آخر في الحقيقة غير ما استدلوا به في كتبهم
ولا حاجة فيه الى حديث النقص والكمال كما اشرنا اليه وايضا
على هذا يمكن ان يكون فعلا اختياريا لقديم آخر يستند اليه تعالى على سبيل
الايجاب فلا يكون فعلا له تعالى فلا يتم الكلام الا بان يثبت انه تعالى
قادر على منعه وتمكينه ولم يثبت بهذا الدليل نعم لو لم يستند الى
قديم لكن بل الى حادث اختياري امكن ان يدعى ان ايجاد الحادث
المقتضي الى المخارق اختيارا دال على تصديق المدعي اما اذا صدر
عنه قديم ايجابا وهذا ظاهر مضطرب الاشاعرة ومن جملة ما فيه تشويش
من كلامهم على ان فيه بحثا من وجهين الاول ان شمول القدرة غير
موقوف عليه لدليل السمع على طريقتهم لانها مبنية على ان الله تعالى
اجرى عادته بخلق العلم عقيب المعجزة وبعد جريان عادته تعالى بخلق
العلم للمعنى لا ان يدعى انه انما يحصل العلم لو كانت المعجزة في نفس الامر
فعل الله تعالى ونظير ذلك ان يدعى قد جرى عادته تعالى بخلق الاحراق
عقيب مماسة النار وعلمت تلك العادة ثم يدعى انما يحصل
الاحراق عقيب مس النار لو علم كون صورة النار جوهرا في الواقع
اما لو كان عرضا او لم يثبت لكونه جوهرا فلا يحصل الاحراق وهذا

قول معتبر النظم خال عن التصحيف نعم لا يلائم التمثيل الذي ذكره
كما سيجيء في الشرح من حديث السلطان ورسوله وقيامه وقعوده
لتصديق رسوله على ان هنا ايضا منعا اذ يكفي في المناسبة
التمثيل اشتراكهما في العلم العادي الثاني ان المذكور في كلامهم ان
دلالة المعجزة موقوف على كونها من فعله وعلى شمول قدرته
والذي يدل عليه دليلهم المشهور المنقول في الشرح كونه مقدورا
له بان يفعله ويتركه لا ان يمنع غيره من فعله وتركه ايضا
فلا يدل على كونه من فعله فكان الصواب ان يؤخذ ذلك
من ماخذ آخر هو قولهم لا مؤثر في الوجود الا الله كما فعله صاحب
المواقف وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى لا من شمول القدرة
ودليله وههنا بحث آخر وهو ان العلم العادي لما لم يستند
الى معلومات مترتبة يستلزم العلم بها العلم بالمعلوم وكان
بجريان عادته تعالى بخلقه في المكلف قام احتمال ان يكون العلم
المخلوق غير مطابق لان المحمول اما ان يكون لازما للموضوع او
يكون ثبوته له لازما لامر آخر خارج عن الطرفين معلوم ولو لم يكن
شيء من الامرين لم يلزم العلم بالقضية بل احتمال ان يكون الامر

على ان هنا لازم لخطوره بالبال لا ينفك عنه احد وما يدعي من العلم
بالعاديات فظنون ان اخذت حقيقة وعلوم ان اخذت شرعيا
كقولنا ان لم يحدث امر غريب للعادة فالجبل لم ينقلب ذهبا
وفيه تامل وايضا لا يجري العلم العادي في المعجزة الا على التقدير
الاول فلا يحصل فيما تاخر لتوقفه على العلم وسابقه فان العاديات
ينبغي ان يعلم اولا بطريق آخر وجعل العادة طريقة مستقلة للعلم
غير محتاج الى آخر بك فتامل وسيجيء ما فيه كلام على هذا يكون
مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان يعني انه علم من قولهم يكون النور
حيا عالما الى آخر ما قالوا انهم ارادوا به الوجوب والوجود
الواجب المنزه عن العدم فيكون مرادهم بالظلمة ما يقابله
هو الامكان المستلزم للعدم المعروض للفناء فانه منشأ الشرور
والنقصان وهذا اول قولهم بما يقرب من هذا التاويل صاحب
حكمة الاشراق وفصله شارحه من اراده فليطلبه من هناك
قال المجوس ان ايزدا واهرمن ليس شرا ثم لما لم يكن ايزدا واهرمن
شرا كيف يصدر الشر منه وعندهم ان ما ليس شرا لا يكون مصدرا
للشر الا ان يقال انهم لا يقولون بان الشيء الواحد لا يكون مصدرا

للشر الا ان يقال انهم لا يقولون بان ما ليس شرا لا يكون مصدرا
للشر بل انما يقولون بان الشيء الواحد لا يكون مصدرا للخير و
الشر وفرق بين القولين وليس اهرمن مصدرا للخير اصلا فلا تناقض
قاعدتنا فان قيل لما كان اهرمن صادرا مصدرا للشر وهو صادر
عنه تعالى فهو مصدر للخير والشر قلنا احدهما صادر بواسطة فلا منافاة
لانا انما نفينا ان يصدر عن شيء واحد الامران جميعا بلا واسطة
فتامل اي احكام افعال الواجب ثم خوضه من هذه
حاشيته امران الاول ان الاحكام عبارة عن امرين عدمي و
وجودي وان كان ظاهر لفظ الاحكام يشعر بالوجودي ويمكن ان
يقال الاحكام في العرف وان كان مشعرا بالوجودي لكن الظاهر
منه المعنى الذي يكون ملزوما للبعد عن تطرق الخلل والنقصان
والخلو عن سمات الفتور والاهمال واما اشتمال الفعل المحكم
على القواعد الجليلة والمصالح الجزئية فربما لم يشعر به هذه اللفظة
كمن بنى بناء لا يغيره الرياح والامطار ولا يدرسه مرور الليل
والنهار لرصانته ومتانته لمنزل قفر لا يطرقه المارة ولا يسكنه
الا اهل العبث والمعارة يوصف بالاحكام ولا يوجد فيه

الامران الثاني فهو منه ان الاحكام وان كان المفهوم منه الامر الاول
لكن المراد منه في هذا المقام الامران معا والثاني ان هذا الدليل
دليل على علمه تعالى بالذات وبالغير ولا يختص بواحد منهما ولكنه على
الثاني بالذات وعلى الاول بتوسط الثاني وتقريره ان في احكام تلك
الافعال واتقانها على التفصيل المشاهد في الجزئيات يدل على علمه تعالى
بتلك الافعال ولا يقدح فيه ان الشك عند ملاحظتها على الاجمال
كما لوجئنا اليه ونظيره ان من تفطن نكتة دقيقة في مجلس وحصل له الجزم
بقرائن الاحوال فربما يحكم لصاحبه اني تفطنت بالامر الفلاني من جماعة
كذا من فلتات لسانهم ومطاوي اقوالهم وسحنة احوالهم واراد
تقرير ماخذ علمه وتحريره فلا يتاتى له ذلك ولا يمكنه تلخيصه بحيث
يحصل لصاحبه منه العلم ويندفع منه الشك وان كان عنده ثقة
صدوقا لكون ماخذ ذلك العلم محتاجا الى المشاهدة والتبصر في
الحال غير كاف فيه كشف المقال ثم لما ثبت انه تعالى يعلم الفعل
ثبت انه يعلم ذاته لان كل من يعلم شيئا علم انه الذي يعلم ذلك
الشيء او يقال كل من فعل شيئا عالما به علم انه الذي يفعله و
المقدمتان بديهيتان يتوقف العلم بهما على العلم بموضوعيهما وهو

في ذاته تعالى وهذه هي السياقة المشهورة في هذا المقام ولكن ان يقال كما
يحكم بان فاعل هذه الافاعيل المشتملة على تلك التفاصيل من
المصالح الجليلة لا يمكن ان يكون جاهلا به يحكم بانه ينبغي ان يكون شاعرا
بنفسه والذي يغيب عنه ذاته ويغفل عن نفسه لا يتأتى منه صنع
تلك الاثار الجميلة وهذه ليست ابعد من البداهة بالنسبة الى المقدمة
الاخرى فيحتاج الى توسيط العلم بالافعال في اثبات علمه بذاته جل
شانه وهو اقرب بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون
لا عليه على انه يمكن ان يقال من هذه الافعال والقصور استماله على
عظائم الامور ومصالح الجمهور عالم بالعلم انه يتأتى منه ذلك لم يفيد
لا يجاده واصداره وهذه الطريقة في التوسيط اولى من الاولين
لانه ربما يناقش فيهما بان من علم شيئا او علم بفعل يفعله يكفيه
ان يعلم انه الذي يعلم انه الذي يعلم او يفعل ذلك الشيء والفعل
واما العلم بالفعل فيحتاج الى ضميمة حدس او ان ما يمكن له لم
يجب ان يكون بالفعل بناء على ما ثبت في موضعه براءته تعالى
من سمات القوة وشأن الامكان بخلاف هذه الطريقة
وعلى التحقيق كونه غير محتاج اليه العلم الى في اثبات كون

التجرد علة للعلم بالذات طريقين الاولى ان المرتبط بالغير موجود لغيره
كالصورة بالنسبة الى المادة والعرض بالنسبة الى الموضوع وكالجسم
بالنسبة الى اجزائه بل الى اعراضه ايضا وكما ان المرتبط بالمحل موجود له
كذلك المرتبط بالحال والعلم حقيقته وجود المعلوم للعالم والمرتبط بالغير
لما كان وجوده لغيره لم يمكن وجوده لنفسه وغير المرتبط لما كان وجوده
لنفسه كان عالما بنفسه وفيه بحث من وجوه الاول انهم لما جعلوا
التجرد التام عبارة عن معنى يدخل فيه التجرد عن الاعراض ايضا لزم ان
لا يعلم ذاته الا من تجرد عن مثلها ايضا فكانت النفس الناطقة لارتباطها
باعراضها وصفاتها والبدن الذي تعلقت به تعلقا لا يميز بين نفسها
وبينه حقيقة بان لا تعلم نفس ذاتها والنفس وايضا ان التعلق ان ما دون من
التعلق الذي بين الموضوع والعرض وكذا التعلق بين المعلول والعلة
فيجب ان لا يكون معلول عالما بذاته الثاني انهم ان ارادوا بان
حقيقة العلم هو وجود المعلوم للعالم انه امر وجودي بين العالم والمعلوم
وعلاقة ثبوتية بينهما فيرد ان وجود المجرد لنفسه ليس الا سلب وجوده
لغيره الا ان بينه وبين نفسه علاقة ثبوتية واثبات امر زائد على السلب
المذكور هناك دونه خرط القتاد وقريب من المحال ولم يتعرضوا لاثباته بعد

على ان لا يمتنع ان يوجد هذه العلاقة الثبوتية بين المرتبط ونفسه ايضا
الا ان يدعي مساواتها لسلب الارتباط بالغير كما يمتنع دائرة
المنع وان ارادوا به عدم وجوده لغيره كان بعيدا من الصواب
فان الظاهر من العلم معنى وجودي هو الانكشاف والظهور وستعلم من
مطاوي الكلمات الاتية ايضا وايضا يلزم ان يكون التجرد بالمعنى
المذكور معلوما بجميع اعتباراته لانه غير مرتبط بغيره بشيء من اعتباراته كما
انه غير مرتبط لشيء غير نفسه الثالث انه يلزم ان يكون المرتبط
بالمادة وحدها المجرد عن العرض معلوما لها وكذلك المرتبط بغير المادة
اذ يصدق انه غير مرتبط لشيء غيره وموجود له فهذا يرد على الشقين
المذكورين في البحث الثاني ودعوى ان المادة وغيرها من
الماديات لا وجود لها بالفعل كما سيجيء خال عن التحصيل
سيما بالقياس الى ما سوى المادة وستوضحه انشاء الله تعالى الرابع
الثاني ان التفتيش في حال الموجودات بمعونة الحدس يوجب
ان مناط العلم هو التجرد ولا انا اذا نظرنا الى البسائط والمجردات
وما يجري مجراها من الابدان الغالبة عليها الكثافة وغلظ القوام
وما اشبهها وجدناها غير مدركة بل ربما يحدس من ذلك بانها

غير قابلة لهذه الصفة بنوعها وطبيعتها لان كون هذه الصفة في
قوة هذا النوع وخلو جميع ما يشاهد من افراده من ذلك لتخلف الشرائط
وتحقق الموانع مستبعد جدا ثم لما نظرنا الى الحيوان وشاهدناه وجدناه
مستودع الادراك منها الطف واخف من سائر الاجسام واذا
بحثنا عن واحد واحد من قواه ظهر ان ما هو منها جوهرا منه فهو في باب
الادراك اقوى واتم واغنى عن الشرائط والمعونات وهكذا الى
ان يصل الى النفس متدرجا في القوة والكمال فهناك يكمل ادراك
الحيوان ويتم وذلك ايضا ان مدركات هذه القوى متفاوتة في الوضوح
والانكشاف تتفاوت لطفها وتشبهها بالمجرد وتنزهها عن المادة
وغواشيها واقواها في باب المدرك صور النفس فان بين صورة
وصور الحس تفاوتا في تسلطنا عليها بالتحليل والتفصيل والاطلاع
على كنهها وما تضمن فيها وقصره النظر عن ظواهر الجسم واعراضها غير
واصل الى اعماقها وما اشتمل عليها ومن هنا يحدس ان مناط
الادراك بمعنى كون الشيء مدركا بالكسر ومدركا بالفتح هو التجرد
لا امر اخر محفوظ في هذه المراتب مشترك بينها ولما كان المقام مقام
حدس لم يقدح ورود المناقشة عليه كما يظهر بالتامل فيما ذكرناه

من بيان مشاكلة آلات القوى المدركة التي هي اجسام بالمفارق
فان الكثر ومقدمات خطابية غاية كهد الانسان فيها النظر وهذه
الطريقة اسلم من الاولى واقرب الى التقرر هذا فنقول على الطريقة
الاولى مراده ان المشهور بين الجمهور ان تجرده تعم عبارة عن كونه غير
جسم وغير جسماني لان كثيرا من الناس لا يعتقدون تجرد وجوده تعالى
عن المهية وبعضهم كالاشاعرة زعموا كونه تعم محلا للاعراض متكثرة فيجب
ان يكون التجرد فيه تعم بمعنى تجرده عن المادة ولو احقها واما على
التحقيق فتجرده تعم اقوى مما يزعمون لانه على ما عرفوه لا يعقلون شائبة
تعلق اما مهيته فلتعلقه بوجوده او صفاته ايضا واما وجوده فلتعلقه
بوجوده او صفاته ايضا واما وجوده فلتعلقه بالمهية وعلى هذا ينبغي
ان يراد بالاعراض ما يتناول الوجود والآنمهيته تعم على مذهب
نفاة الصفات مجرد غاية التجرد ولا فرق بينه وبين ما سماه تحقيقا
وح هذا انما يتم لو قلنا بعدم كونه وجوده تعم زائدا عليه الا بان
يكون صدق الوجود المطلق عليه معزولا عن الدخول في معنى موجوديته
وهو خلاف التحقيق وعلى بعض المذاهب كما ينقل عن المتألهين
او الصوفية ولعله من الاسرار التي ادى اليه وعلى الطريقة الثانية

نقول
الذي يعلم بالحدس ان مناط العلم هو التجرد عن المادة واما ان التجرد
عن المهية والوجود له مدخل فيه فلا يعلم انه تجعله التحقيق مناط العلم صالحا
لا طائل تحته وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عام ثم لا يخفى ان هذا
بعيد عن العبارة جدا ومع ذلك اقرب مما حمل عليه الشارح معنى لان
كلا من الدلائل الثلثة لو ضم الى دليل آخر لدل على عموم علمه تعم وشموله
لجميع الموجودات اذ التجرد لو ضم الى الاستناد والاحكام لكان دليلا
تاما شاملا وكذلك الاحكام بل الحق انه عام بلا حاجة الى الضميمة فانه بعد
ما ثبت انه تعم عالم بالمصنوعات يثبت انه عالم بذاته بالطريق الذي
سبق وضميمة المقدمة البديهية غير ضائر بخلاف ما ذكره فان كلا من
الدليلين الاخيرين يدل على علمه في الجملة بدون حاجة الى ضميمة بخلاف
الاخير فانه لا يدل على اصل العلم الا بضميمة الا انه يدل على عموم علمه تعم
لو ثبت علمه بذاته بدليل آخر والا فلا وقوله ويمكن ان يثبت بهذا
الدليل العلم مطلق ثم معناه انا نقول لما كان ذاته تعم موجدا للعقل
في الجملة كان عالما في الجملة حتى لا يكون المعلول اشرف من العلة و
بالطريق السابق يعلم انه تعم عالم بذاته وبالمقدمة القائلة ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول يحصل المطلوب والفرق بين الدليلين في الوجه

الاول هو ايجاد ذات العالم ولا يتوقف على افاضة العلم عليه
بل لو كان علمه من ذاته او من غيره وغير موجده لتم الدليل وفي الثاني
هو افاضة العلم عليه ولا يتوقف على ايجاد ذاته بل لو كان ذاته
موجودا بذاته او من غيره ومن غير من افاض عليه العلم حصل المقصود
والوجدان الكذا ان اشار اليهما في الوجهين شبيه اشارته الا ان
يقال لما كان الواجب تعم مفيضا للعلم بالذات عليهما كان عالما
بذاته لان مفيض الكمال يجب ان يكون متصفا به وان يقال لما كان
مفيض العلم في الجملة على العقلاء هو ذاته تعم كان عالما في الجملة والعالم
في الجملة عالم بذاته كما سبق الاشارة اليه وبعد ثبوت العلم بالذات
يثبت العلم لجميع ما سواه بضميمة المقدمة القائلة ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول وفي انه لم يقف احد من العقلاء ثم هذا النظر ضعيف
جدا كيف وذهب بعضهم ان مبدأ المبادئ هو الوحدة او الاثنان
وبعضهم الى انه هو جسم اما العنصر او البسيط الذي لا يقبل القسمة
الفكية الى غير ذلك مما هو مشهور في كتب القوم ولا يتصور في شيء
من ذلك العلم بالذات ولا بالغير والدليل الذي سيجيء على نفي
العلم بالذات لا يختص بالعلم الزائد كما زعمه الاولى ان يق

وجوزنا لا وجه لهذا الوهم فان استعمال الجواز بمعنى التجويز والاحتمال
العقلي شايع ولا ينكره ينكر على ان الذي ذهب المحققون ان النظام
الذي في المجموع من حيث هو مجموع بحيث لم يمكن ان يوجد اعلى منه واما
اجزاء العالم الكبير فامكان وجود اعلى منه مما لا ينكره العقول وان
امتنع بالنظر الى نظام العالم ومصلحة الكل اذ غايته الامتناع بالغير
ولا ينافي الامكان الذاتي وقد عرفت ما فيه اقول انت
ايضا قد عرفت ما فيه مما وقع ويمكن ان يكون مراده انه لم يقف احد من
اهل التنزيه القائلين بتجرده تعم على علمه بذاته لكنه بعيد من كلامه السابق
كما يعلم بالتامل الشارح لو سلم ان موجد هذه الآثار ثم الجواب
الاول يلائم مذهب الاشعري ويمكن ان يكون مذهب المعتزلة وحاصله
لان الضروري عندنا وعندهم الكل استناد افعال المكلفين اليهم
لا قتضاء التكليف اياه وكذا غير المكلف من البشر لحكم الوجدان
بذلك في الصبيان والمجانين واما غيرهم من الحيوانات فلا تكليف
فيهم ولا مدخل للوجدان في حكم افعالهم لكن بعض كلمات المعتزلة مشعرة
بانهم في حكم المكلفين في هذا المعنى والجواب الثاني جار على جميع
المذاهب لعلهم تمسكوا في عموم العلة ثم لعل مراده ان اثبات

عند الارازيين في الكل نوع في الحيوانات
البسائط والمركبات عقلا مجردا بدرك
في ارباب عبد الرزاق ... [illegible]
... [illegible]

عموم العلم حتى بالجزئيات حتى هو جزئي لا يحتاج اليه في اثبات النبوة لان
علمه بالفعل الخارق للعادة على الوجه الكلي كاف في دلالته على صدق
مظهره والا فاثبات عموم العلم والقدرة في الجملة مما يحتاج اليه اثبات
النبوة على طريقتهم وكذا في طريقتنا فان اظهار المعجزة على يد الكاذب
انما يكون قبيحا من العالم بها والقادر عليها وقد يمكن اثبات
العلم بخصوص المعجزة باحكامها واتقانها من دون حاجة الى الدليل
السمعي العام وبذلك يثبت بالدليل السمعي عموم صفة العلم و
انت خبير بان طريقة الاحكام والاتقان اما انه يدعي انه يعم
الجزئيات والحوادث فهذه طريقة عامة مغنية عن الدليل السمعي واما
ان لا يدعي ذلك وهو الحق اذ الاحكام والاتقان انما هو في
العوالم والانواع الكلية التي تشتمل على نظام وتدبير وفي بعض
الموجودات التي له خطر واما جميع الجزئيات والحوادث فلا فالحق
ان المعجزة ربما لم يكن من قبيل ما فيه احكام واتقان كشق القمر ونحوه
ثم بعض المعجزات كالقرآن المجيد يدل على العلم الا ان يدعى ان
كل نبي كان له معجزة من هذا القبيل او وصل الى ائمة من الانبياء
السابقين مثلها او يخص هذا الدليل بالسلطان ولا يكون دليلا

عاما لهم ولغيرهم والتحقيق عندي ان اثبات النبوة لا يحتاج الى اثبات شيء من
الصفات سوى ان المعجزة من فعله تعالى اذ العقل يحكم بان صانع العالم
وموجد هذا المشاهد من البدائع لا يكون منشأ الشرور والمعائب والمفاسد
الكلية والقبائح البالغة الى النهاية ويمكن ايضا ان يحكم العقل بان
مظهر هذا الخارق الذي يعجز عنه البشر يجب ان يكون اكمل من غيره
في الصفات الممدوحة والملكات الحسنة ونحن نعلم ان فيمن دونه من
البشر لا يستجيز الكذب في الامور الدنيوية التي تشتمل على منافع عائدة
اليه فكيف بهذا البشر الملحق بالملا الاعلى الذي كاد ان يكون نوعا
على حدة وعلى هذا لا مانع من اثبات الصانع ايضا بالدليل السمعي
واما ان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم الضروري عادة عقيب
المشاهدة فانما يلائم طريقة الاشعري واتباعه واما على طريقتنا فلا
ان اراد بالخطور التفصيلي فيكون الالتفات بهما تاما وفي
بعض النسخ بهما وكلمة الباء بمعنى الى لان حروف الجر تقوم مقام بعض
والضمير على الاول راجع الى صفة العلم وعلى النسخة الثانية راجع الى صفتي
العلم والقدرة معا والمعنى ان الشك لما جاز ان يكون التفصيلي غير
حاصل لمصدق الرسل سابقا فالذي يلزم منه امكان اثبات العلم

التفصيلي بما اخبر به الرسول لانه غير موقوف عليه لذلك التصديق وهو
غير المطلوب لان المطلوب هو انما ان يثبت اصل العلم بهذه الصفات بالدليل
السمعي ولم يصرح به لظهوره وكلمة الباء للسببية وليست للتعدية وصلة
الالتفات محذوف والمعنى ان الالتفات الى كون المرسل عالما
يحصل بسبب المعجزة والمآل واحد الا ان الاول اظهر واما ما ذكره
من الوجه الاول فالكلام في شمول العلم ما مر واما شمول القدرة ففيه
تامل لان اثبات قدرته تعالى بخصوصه على المعجزة مما لا سبيل اليه
الا ان يدعى مراده ان شمول قدرته على غير فعل العبد وسائر ما وقع
الخلاف فيه او بعضه مما يتوقف عليه دليل السمع نعم ربما وقع الاشتباه
في بعض الممكنات كفعل العبد مثلا او عينا او الشرور والقبائح و
شبهها والمعجزة ليست من جملتها اذ ليس فيه شر وقبح ولا هو
من مقدور العبد فيمكن الاستدلال على مقدوريه ما وقع الخلاف
فيه كلا او بعضا بالدليل السمعي وهذا القدر هو المراد من شمول
القدرة التي يستدل عليه بدليل السمع واما الاستدلال
على العلم المتقدم على الايجاد ففي البين ان العلم المتقدم على الايجاد
لو لم يتحقق لم يمكن الاستدلال على ثبوت النبوة اذ الدليل انما يدل

او البديهة انما يحكم فيمن علم سابقا على الفعل انه انما فعله تصديقا اذ لو
فرض في الشاهد مثال الملك انه غير عالم لم يمكن في قيامه وقعوده
حجة على صدق مدعي الرسالة من قبله وان كان عالما بعد وقوع الفعل
ويمكن توجيهه بوجهين الاول ان يدعى مراده ان المحقق الاستدلال
على كيفية ذلك العلم من كونه اجماليا وتفصيليا وحصوليا وحضوريا
الى غير ذلك مما سيجيء والثاني ان يدعى مراده ان المحقق الاستدلال
على العلم السابق على جميع الايجادات العينية من القدماء والحوادث
على القول بانقسامه اليهما والمجردات والماديات وغير ذلك والمعجزة
من جملة الحوادث فيمكن ان يكون العلم بالحوادث معلوما من جهة كونه
مقدورا واما غير ذلك فلا يجري فيه الدليل المذكور فيتمسك
بدليل السمع والحاصل ان دلالة المعجزة لا يتوقف على العلم
السابق على جميع الموجودات حتى الجوهر الاول الذي يسمى الكلام
فانه لا يكون مسبوقا بالعلم على بعض المذاهب فيمكن اثبات
العلم به بلا مانع ومعارض فهذا الوجه وان كان فيه تفاوت
بالنظر الى الوجه الاول الذي سبق الا انه راجع اليه مآلا نعم تحصيل
الفرق بناء على التوجيه الذي ارتكبناه لما سبق دون التوجيه الذي

نقلناه عن بعض الشارحين نعم يتجه ذلك في صفة الكلام كما اما اولا فلان
صفة الكلام مما لا يتوقف عليه دلالة المعجزة المطلقة واما ثانيا فلان
المعجزة الكلامية التي ايضا لا يتوقف عليه غاية ما في الباب ان يلزم
منه ان يكون له صفة الكلام وهو غير التوقف نعم يتوقف على عموم
قدرته حتى لتاليف الكلام وهو غير صفة الكلام لانه عبارة عن ايجاد
الكلام وفرق بين الامرين فان قدرته تعالى على فلق البحر وقلب العصى
مثلا مما يتوقف عليه دلالة المعجزة واما وقوعه بالفعل منه تعالى بل المعجزة
بنفسها وبخروجها عن طوق البشر والمؤثرات الامكانية المخلوقة
دالة على انها فعله تعالى لا يحتمل ان يكون سحرا او شبهه كما قال عز من
قائل افسحر هذا وهذا مبني على اصولنا واما الاشاعرة فعندهم
انه مما يتوقف عليه اذ ما لم يعلم كون المعجزة فعل الله تعالى لم يدل على
صدق مظهرها عندهم كما مر جوابه وعندنا انه لو لم يعلم كونها
فعل الله تعالى لم ينافي دلالتها على صدق مظهرها لان مثلها لما لم
يكن من فعل البشر لكان اظهارها على يد الكاذب قبيحا لان الكاذب
كيتدع بمثلها البتة ويلزم الاغراء بالقبيح لكن للاشاعرة جواب
آخر مختص بهم لانهم لما جعلوا الكلام صفة حقيقية الكنهم لهم ان يستدلوا

عليه بدليل السمع لان هذه الصفة غير موقوف عليها واما الموقوف عليها
ايجاد الكلام اللفظي لا الكلام النفسي لما كان وجود المحسوس
والمعقول في حد ذاتهما اقول اراد ان وجود المحسوس في حد ذاتها
وفي نفسها مع قطع النظر عن صفاتها وعوارضها وكذلك المعقول هو
وجوده لمدركه بناء على ان المعقول هو الصورة المجردة المرتسمة في
القوة المجردة والمحسوس هو الصورة المكتنفة بالغواشي المادية المرتسمة
في القوى التي في المادة ففيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان المحسوس و
المعقول يجب ان يكون صورة حالة البتة في محل مجرد او مادي بل يمكن
ان يحصل التعقل بدون الحلول كما سيجيء ان شاء الله تعالى واما ثانيا
فلانه لا يجب ان يكون ما وجوده لذاته مدرك ذاته اذ ليس ذاته
حالة في ذاته وقولنا وجوده لذاته بمعنى سلب وجوده لغيره وان
قيل بان قولنا وجود المحسوس والمعقول في حد ذاته وجوده لمدركه
بمعنى تبادل الوجود حقيقة للمدرك والموجود مجازا له بمعنى سلب الوجود
للغير كان دائرة المنع اوسع اذ كما يتوجه منع كون الحلول وما في
حكمه في المدرك شرطا للادراك كذلك يمنع كون السلب المذكور كافيا
في الادراك على انه لا معنى للقول بان وجوده في حد ذاته عبارة عن

السلب المذكور واما ثالثا فلان الصور الخيالية وغيرها ليست حالة
في المدرك على مذهبهم فلا يصح ان وجود المحسوس والمعقول وجود
لمدركه واما رابعا فلان هذا على تقدير صحته انما يتم لو كان وجود
العرض في نفسه وجوده لموضوعه وهو مذهب يرجح ظهور فساده
عند اولي الالباب وان اراد ان العلم مطلقا حسيا وعقليا نسبة
واضافة بين العالم والمعلوم فالحكم بان وجود المحسوس والمعقول
هو هذه الاضافة خطاء ومع ذلك يرد عليه ان كون ما وجوده لغيره
غير مدرك ذاته لا يتجه اذ لا يمنع حلوله في غيره من ان يكون بينه
وبين غيره اضافة خاصة يترتب عليه الكشف وعلى ذلك الغير
كذلك يكون له هذه الاضافة بالنسبة الى نفسه واما ان ما وجوده
لذاته مدرك ذاته اذ لعل هذه العلاقة والاضافة لم يتعلق له بنفسه
وحمل العلم عبارة عن مطلق النسبة بين الشيء وغيره او نفسه ولو بتوسط
الاعتبارين باطل قطعا وحمله بعضهم على ان معنى الكلام ان وجود ما
من حيث انه موجود محسوس ومعقول هو وجوده لغيره الذي هو
مدركه فيندفع حينئذ كون قولهم وجوده لمدركه خطاء بناء على ان المحسوسية
والمعقولية نسبة خاصة بين العالم والمعلوم لكن بطلان المقدمتين

على حاله اذ لا نسلم ان ما وجوده لغيره لا يمكن ان يكون وجوده من حيث هو
محسوس لنفسه وكذلك ما وجوده لنفسه لم لا يجوز ان يكون وجوده من
حيث هو محسوس ومعقول لغيره لا لنفسه او لا يكون لشيء اصلا بل لابد
لنفي ذلك من دليل وقوله وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته
يحتمل الكسر والفتح والاول اظهر كما ان ان في العبارة الثانية
المنهي فان قلت يرد عليه شيء آخر هو ان وجود الشيء للغير لا يمنع
من وجود آخر للشيء الاول فلا مانع اذن من وجود ذلك الشيء الاول
لنفسه ايضا اذ لا يقصر نفسه عن غيره فكما يجوز ذلك وجود الغير له فليجوز ذا
وجود نفسه له ايضا والا فما الفرق قلت الفرق انه على الاول
لا يلزم وجوده لنفسه وعلى الثاني يلزم وجوده لنفسه والمفروض
خلافه فتامل وقوله فيما نقله ثانيا ووجوده من حيث هو معقول الخ
يؤيد ان مراده الوجه الاخير من الاحتمالات التي رددنا بينها و
قد عرفت ما عليه وليس للهيولى وجود بالفعل الخ لا معنى
لكون وجود الشيء بالقوة الا كونه معدوما وليست الهيولى كذلك نعم
وجود الهيولى بخصوصه لا يصير منشا للتاثير فهو من هذه الجهة ضعيف
بالنسبة الى سائر الوجودات لكنه حقيقة العلم ان كان وجود المعلوم

للعالم لكان هذه الهيولى ايضا عالمة بنفسها وان كان هو الوجود القوى المعلوم بالنسبة الى العالم اتسع دائرة المنع على كلامهم بمنع كونه هذا النحو من الوجود وان اندفع النقض عن كلامهم لم لايجوز ان يكون نحوا آخر
فنفس وجوده اذن لم اما ان وجوده معقولية لذاته فلان المعقولية هو الوجود للعاقل وقد ظهر ان وجود المجرد لنفسه فهو اذن معقولية لنفسه واما ان عقلية لذاته واراد به الصورة العلمية او ما يقوم مقامه فلان الصورة العلمية هو الذي ينكشف بذاته على العالم و غيره بالعرض فذاته لم هو المنكشف بالذات على ذاته فهو العقلية وبمنزلة الصورة العلمية فان اريد بالوجود هو الهوية فالامر ظ وهو اطلاق شائع عندهم وان اريد به الاطلاق المشهور اعني ما يقابل الماهية فالكلام مبنى على اتحاد الماهية والوجود ويخص الكلام ح بالواجب لم ولكن ان يريد بالعقلية المعنى المصدري السابق لكون صورة علمية فيغير المعنى الى كون الماديات صورة علمية غير وجوده وربما يتكلف عنه لاحتياج الى الشرف وتجريد بخلاف المجرد فان وجوده هو كونه صورة علمية و لايحتاج الى امر آخر ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية لم لعل مراده ان المجرد لايحتاج الى امر آخر لانه معقول بالفعل لكل عاقل فانه ظاهر

الفساد ومع قطع النظر عن عدم كونه تاما فان الصورة المجردة والموجودات كلك ربما لايكون معقولا للنفوس البشرية الا ان يريد به كونه معقولا لنفسه لكن ماذكره من حديث العكس والاستدلال الذى ذكره لايلائمه
فان كل موجود يمكن ان يعقل لم ان كان المراد المعقولية بالنسبة الى كل عاقل فالكلية المذكورة ظاهرة الفساد لان من المعلوم ضرورة من دين الاسلام ان ذات الواجب لم لايمكن ان يعقل وهو منقول عن اكابر الصحابة وان كان انه يصح ان يعقل لعاقل في الجملة ولو لم يمكن في تصور بعض العاقلين فله وجه وذلك كما ان بعض الممكنات ربما لم يكن مقدورا لبعض القادرين ولا يثلم ذلك في مقدوريته التي تساوق امكانه الذاتي ولم يكن في ذلك ما توهم من المناقشة بذات الواجب وقوله لكن هذا الحكم لايصح في المجرد بالفعل لم ان اراد به انه لايحتاج الى تغير احد ثم لايدل عليه بيان هذا ان اريد به بيان انه لا مانع هناك الخ من المعقولية واما ان اريد انه لم يحقق فيه المانع المحوج وهو المحوج الى التجريد لم يكن حاجة الى هذا التطويل فان المجرد ظاهر انه لايحقق فيه ما يحوج الى تجريده ولاطائل تحت هذه المسئلة وبيانها كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود لم اراد انه كمال لايتحقق كماليته بوقت

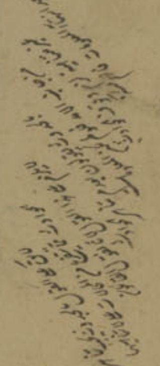
دون وقت وشرط دون آخر بالقياس الى الموجود المطلق من حيث هو موجود لا الى نوع مخصوص من حيث هو مخصوص وما يكون كمالا لنوع مخصوص كالجناح بالقياس الى الطير وما يكون كما لايختص بوقت دون وقت كالنماء للبالغ والالسن للشيخ وكون كمال حاصلا للواجب بالفعل مما يحكم به العقل من وجهين احدهما كونه واجبا وذلك بالبديهة وثانيهما كونه صانعا للعالم وذلك بالنظر بتوسط الصانع بين الاصغر والاكبر وان عكسنا الامر انعكس فتامل والا ولى ان يحمل عبارته لم قد مضى شرح ذلك اذ المقصد يحل منها حاصل لايخفى ان ما زعمه من ان مراد الشارح تفسير العلم بحضور المعلوم عند العالم مع اعتبار وصف العالمية والمعلومية بعيد جدا اذ اعتبار الوصفين يوجب الدور في تعريف العلم ثم محصل كلامه ان منع كون العلم عبارة عما ذكره لايضر كثيرا لان الفائدة المقدمة الثانية اذا سلم كاف في المط لان حصول شيء عند شيء من حيث انه عالم ومعلوم يوجب علم احدهما بالآخر و هذا المعنى هو المراد من انه قاطع النظر لانه غير وارد بل المقصد انه غير مقرر ثم كان يرد على تقرير الشارح ان المقدمة الثانية مع كونه ممنوعا مشتمل على المدعى وقريب من المصادرة وهذا الايراد مختص بهذا

التقرير لايرد على تقرير المؤلف ومحصل ان الشارح اراد بالعالم والمعلوم ما هو كذلك بحسب زعم المستدل وزعم المدعى لا ما هو كذلك بحسب الواقع وح يتوجه ما ذكره الشارح من النظرين عدم اشتراط التغاير بالذات بين العالم لم لايخفى ان عدم جواز اشتراط التغاير بين العالم والمعلوم لايثبت المقدمة الممنوعة وهو حضور الواجب عند ذاته ولعل المقصد ان المقدمة المذكورة وهو حضور الواجب لم عند ذاته حدسية يحدس بها من النظر في احوال النفس فلا لازم ح دفع سند المنع لا اصل المنع وانما كان ما ذكره اولى في تقرير المنع اما اولا فلان الشارح لم يوجه منعه هذا الى مقدمة من المقدمات بعينها بل اجمل الكلام غاية الاجمال وغاية توجيهه ان يق التغاير بالذات بين ما حضر و ما حضر عنده شرط في الحضور فلا يلزم من عدم الغيبة عن النفس الحضور فلا يلزم علم الشيء بنفسه لكنه طوى منع المقدمة واكتفى عنه بما فرع عليه ثبوت النتيجة وهذا المعنى لايفهم من كلامه بسهولة بل بصعوبة واما ثانيا فلان ما ذكره مشتمل على الترديد والتفصيل وانه على اى تقدير ينبغي ان يق ما ذكره الشارح وعلى اى تقدير ينبغي ان يق شيء آخر بخلاف ما قاله الشارح وانما خص هذا بتقرير الشارح حيث قال والاولى

على تقريرات لان حديث الحواس لا يتاتى على تقرير المواقف
لاعتبار التجرد والاستقلال فيه ثم قال وعلى تقرير الايراد
على هذا الوجه يجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في الدليل كما فعله
في المواقف لا كما اهمله انتهى وذلك لان الشق الاول من الايراد
مشتمل في الحقيقة على منع ونقض فيتجه المنع المجرد ويحتاج في دفعه
الى التنبيه المذكور هذا حاصل ما قصده انتهى واما ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول اقول قد مر الاشارة في كلام الشارح
الى ان العلم بوجود العلة بالعلية يستلزم العلم بوجود المعلول ولا يلزم
منه تصور المعلول بالكنه الا اذا كان المعلول لازما بينا للعلة فمراده ح
ان كون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول لا يستلزم العلم بكنه المعلومات
وانما يستلزم العلم به بوجه يصح معه التصديق بالعلية مع انه موقوف
على سبق العلم بالعلية وهو اول المسئلة فحاصل الاشارة
الى الايراد على هذا الدليل بعدم التمامية وليس المقصود الاشارة
الى كيفية اتمام هذا الاستدلال واما ما ذكره من ان علمه تعالى
العالم بذاته بما صدر عنه بديهي في الصادر بلا واسطة بعيد وفي
الصادر بواسطة لا يخلو عن تامل واقول يمكن ان يكون قوله واستناد

كل شيء اليه اشارة الى الدليل الذي نقله الشارح ثانيا وهو ان كل
شيء يستند اليه بالاختيار ومثل هذا الاستناد مسبوق بالعلم
بالضرورة وهو في الصادر بواسطة محل تامل ويمكن اتمام كل منهما بان
العلم بالوجود او بالصادر بلا واسطة يكفي في دلالة المعجزة اذ ذاك ان
المعجزة معلوم انها من فعله تعالى والكلام في معلوميته له تعالى فاما ثبت
بهذا الدليل يمكن اثباته بالادلة السمعية من كلفه فيندفع ما ذكره الشارح
وما ذكرنا ولنعلم ان الواجب الوجود عالم بكل ما علم انهم زعموا
ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ح وهذا يحتمل وجهين
احدهما ان يكون تحقق المعقول حين التعقل لازما من انواع التعقل
او متقدما عليه او معه وثانيهما ان يجب تقدمه ويتوقف التعقل
عليه والمشهور منهم ان الحق هو الثاني فاشكل الامر على القائلين
بقدم العالم وحدوثه معا اما القائلون بالحدوث فلان علم
الواجب تعالى بالحوادث كيف يتصور ان يكون في الازل اذ لا
تحقق له فيه فاما ان يكون صورها العلمية منفصلة متحققة في الازل
قائمة بنفسها او يكون اعيانها متحققة فيه بتحقق ضعيف غير هذا
النحو من التحقق المعهود والاول هو المشهور المعروف بالمثل

الافلاطونية والثاني على ثبوت المعدومات وبه قال بعض المتاخرين
من اصحابنا وهما متقاربان بل لا يعرف بينهما فرق يعتد به او
يكون قائمة بذاته تعالى وهو العلم الحصولي المنسوب الى الشيخ واتباعه
او يكون قائمة بجوهر آخر على ما هو الظاهر من كلام بعضهم او يكون عالما
اجماليا اما زائدا على ذاته او غير زائد والكل منها ذاهب والكل
من هذه المذاهب مفاسد ولنذكر اولا مفاسد العلم الاجمالي
فنقول قد اختلف فيه فعند بعضهم ان الفرق بين الاجمال والتفصيل
ان العالم غير ملتفت الى خصوص الاجزاء في الاول ويلتفت اليه
في الثاني ولا فرق غير ذلك ولا يخفى على احد بطلان العلم الاجمالي
في شانه تعالى اما على تقدير الزيادة على الذات فلجريان برهان
التطبيق وامثاله ولزوم كون ذاته محلا للكثرة وتعدد القدماء
لو قلنا بوجوده في الخارج من باب وجود الاعراض واما لو جعلناه
من قبيل الموجودات الذهنية فلا محذور في تعددها اذ العلم
اجماعا على بطلانه وكونه ضروريا تقديرا غير معلوم الكم ولا يجدي
التزام كونها غير مترتبة في عدم جريان ابطال التسلسل اما اولا
فلان من ذكره انما ذكره تفريعا على مذهب المتكلمين من قولهم



بالزيادة وان وجود غير المتناهي محال عندهم مطلقا واما ثانيا فلان مذهب
هذا القائل ان غير المتناهي مطلقا يستلزمه مترتبا لان الاقل منه يحوي
بواحد جزئيهما وهكذا فالترتب لازم ضرورة ترتب الكل والجزء واما ثالثا
فلان بعض براهين هذا المطلب لا يتوقف على الترتب كبرهان الزوج والفرد
وما اشبهه وان سلمنا ان التطبيق ونظائره يتوقف على الترتب والحكم
يلزم الايجاب في ايجاد هذه الصفة والاشعري لا يستنكف عنه فلا يتم
عليه كتعدد القدماء سواء كان خارجيا او ذهنيا والحكم يلزم عدم
تناهي القدماء وهو خلاف الاجماع اذ لا قائل في المتكلمين بعدم تناهيه
على هذا الوجه فهذا يتم على الاشاعرة النافين للوجود الذهني فلا
يتاتى العلم الاجمالي الزائد من قبلهم نعم لو قيل بالوجود الذهني لم
يكن عدم تناهي القدماء بخصوصه خلاف الاجماع لان عدم تناهي
الثابتات الغير المتناهية الذي قالت به المعتزلة نظيره وفي قوته
واما على طريق العينية فلان ذات الواجب تعالى شانه يلزم ان
يكون عين الممكنات المتكثرة المتمايزة بعضها عن بعض وبطلانه
اظهر من ان يتشكك فيه احد وبعض ما ذكرنا على الاول يرد ههنا
ايضا ومما يختص به انه يلزم ح ان يوجد مهيات الممكن متعددة

متكثرة من غير تاثير وايجاد موجد وان لها وجودات متعددة
في الخارج بعضها في ضمن بعضها خارجة عنه وتعدد الوجود الخارجي
اوّلا العقلاء الا عين ذلك ويشترك المذهبان في ان العلم
مع عدم الالتفات علم ناقص يجب ان ينزه عنه تعالى عما يقول
الظالمون وعند بعضهم ان الفرق بينهما باعتبار العلم بالامتياز
الحاصل بين المعلومات وعدمه وهذا مع استلزامه الجهل في حقه تعالى
يرد عليه اكثر ما سبق بل كله وهو ظ ولا فرق بين صورتي الزيادة
والعينية في المذهب الاول وبينهما في الثاني وعند اخرين ان
الفرق بينهما باعتبار تعدد وجود الصور وعدمه ويرد على هذا
المذهب على تقدير العينية كون الواجب محلا للممكنات
ووجود الممكن بغير علة ووجوده بوجودين في ضمن الواجب وانفرادا
وايضا الظاهر ان العلم الاجمالي بهذا المعنى يستلزم الجهل بالامتياز
الحاصل بين المعلومات وعدم الالتفات الى كل منها على حدة
ولا شك في كونه نقصا وهذا على تقدير الزيادة والعينية
ويختص مذهب الزيادة بتعدد القديم وايجاب الواجب
على ما هو راي الاشعري وايضا يلزم على ان يكون المهيات الممكنة

جواهرها واعراضها عرضا باعتبار هذا الوجود بل كيفا الا ان يعتبر في
الكيف الوجود الخارجي ويجعل هذا الوجود الاجمالي وجودا ذهنيا بقي
الكلام في ان هذا الامر الاجمالي اما ان يكون له نسبة بالامر الخارجي
وبالحوادث الآتية فلزم ان يكون للموجود تعلق بالمعدوم وان
لم يكن لزم كون الحوادث مجهولا وربما اجيب بعضهم لان نسبة العلم التفصيلي
الى المعدوم ح واما نسبة العلم الاجمالي فلا وفيه نظر لان العلم ان كان
بالشبح والمثال اجيب لا ارتكاب مثله والاختيار ان العلم الاجمالي
عين تلك الحوادث الا ان له نسبة بها فتلك الحوادث موجودة
حقيقة قبل حدوثها وتعلق العاقل به انما هو باعتبار تلك الوجود و
وجوداتها الخارجية الحقة لك اي انها موجودة بالوجود العلمي قبل وجوداتها
ووجوداتها معلومة وان لم يكن موجودة بعد وكذلك كونها موجودة
وربما قيل بان العلم الاجمالي ليس من حيث ان المعلومات موجودة
اجمالا في الازل بل ذاته تعالى لما كان مبدا لتحقق تفاصيلها وعلة لوجودها
وخروجها من العدم الى الوجود كان شبيها بالمجمل للمفصل وكان
وجود ذلك الموجود شبيه بالمجمل لتلك الامور عن وجودها ذهنيا
حضورها عن حضورها وكانه يجعل البديهي في المقدمة المشهورة ان التعلق

بين العاقل والمعدوم الصرف يستلزم ان لا يكون نفسه موجودا ولا ماله
تلك العلاقة مخصصة به ح ولا تنتفي العلاقات الاخر ولا يحتاج الا الوجود
الحقيقي وانت خبير بان يشكل اثبات الوجود الذهني بهذه الطريقة ايضا
ح اذ وجود الواجب كاف في تعقل اي عاقل كان ح لا يكون معقوله
موجودا في محله لا معدوما صرفا الا ان يخص العلاقة التي يكون بالنسبة الى
عاقل او يستدل بما لا يستند في سلسلة الايجاد والعلية كبعض المعدومات
مع ان حكم العقل بهذا التفصيل خلاف الوجدان الصحيح واما مفاسد
العلم الحصولي فاشياء الاول ان يكون الواجب تعالى محلا للكثرة والثاني
ان يكون الفاعل والقابل لشيء واحد واحدا والثالث ان يكون
الصفات زائدة وان يكون ذاته تعالى مستكملا بصفاته الزائدة التي هي
غيره وبالجملة جميع مفاسد الصفات الزائدة ويختص بعدم التناهي
الرابع هو ان برهان التطبيق واشباهه فيه بناء على ان غير المتناهي
مطلقا يستلزم الترتب منه او ان الترتب لا يشترط فيه ويمكن
ان يجاب اما ان يعتبر اثنان من تلك الصور في مرتبة واحدة او
يستند كل الاخر على الترتب ولا يستند غير المتناهي منها في مرتبة
لا على الترتب الى شيء او يستند بعض ان يكون في نشي جهات غير متناهية

يستند غير المتناهي من الصور اليه باعتبار هذه الجهات بدون ان يكون
ترتب بين تلك الصور الواقعة في هذه المرتبة فعلى الاول يلزم صدور
الكثير من الواحد بدون ترتب وعلى الثاني يلزم ترتب امور غير متناهية
وعلى الثالث خلاف ما تقرر عندهم لانهم يجوزون واحد ورغير المتناهي في
عرض سلسلة الكائنات بان يكون تحقق الحوادث الغير المتناهية في
زمان واحد خاليا عن شوب الترتب منها وانما يكون ذلك في المتكثر
منها تامل فيه ومنها ان الامر يشكل ح في العلم المقدم على ايجاد هذه
الصور فان التعلق بين العالم والمعلوم يستدعي ان يكون تحقق
المعلوم قبل التعلق ولا تحقق لهذه الصور قبل انفسها وهذه يختص بما هو
من وجوب تقدم التحقق على التعلق كما اشرنا اليه ولو نفيناه استرحنا
عنه واما مفاسد ثبوت المعدومات فقد تقرر في موضعه ومنها جريان
دلائل ابطال التسلسل فيه ودفع جريان تلك البراهين في الثابتات مع انه
مكابرة ومنها انه انما يدفع لو قلنا بعدم استناد تلك الثبوتات
الى علة اذ لو قيل بذلك لزم الاشكال في العلم المتقدم على ايجاد تلك
الثابتات او القول بالايجاب في الايجاد او القول بعدم تقدم
تحقق الشيء على التعلق وهو خلاف التحقيق عندهم وعدم استناد

تلك الثبوتات لا علة باطل بوجوه تقرر في محله ومما يدل عليه الدليل المشهور
للتوحيد وهو ان اثنين من الثابتات يحتاج الا الواحد من جهة والمحتاج
الا الغير ممكن محتاج الا المؤثر والمؤثر في الكل يجب ان يكون مؤثرا في
جزئه وهو كل واحد من الثابتين وقد كان مستغنيا عن التاثير فتامل
واما المثل الافلاطونية فقد ابطل في موضعه بوجوه كثيرة واما قيام صور
واما قيام صور المجردات المعلومات بجوهر مجرد آخر فسيجي التنبيه على ما فيه
مع انه لا يتصور القول به على تقدير الحدوث واما القول بالقدم
في العلم بالحوادث فيكفيه الاشكالات المذكورة وما سبق لكن
العلم بما فيه فتامل وقد تلخص من هذا ان منشا الاشكال انما هو القول
باقتضاء التعلق ثبوتا وتحققا للمتعلق متقدما عليه او معه او متاخرا
قوله الكل من حيث لا كثرة فيه تفريع على ما سبق بضميمة
ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقوله من حيث لا كثرة فيه صفة
الا ان ذاته تعالى مع انه لا كثرة فيه عالم بالكل اي لا من حيث الذات
ولا من حيث الصفات فيكون اشارة الا امتناع القول بالعلم الاجمالي
لما سيجي ولوحنا اليه ان القول بالعلم الاجمالي في زعمهم مخلص عن لزوم
الكثرة في الذات والصفات ويحتمل ان يكون اشارة الا ان ذاته

تنا مع قطع النظر عن الكثرات المتاخرة عنه له علاقة العلية مع المعلولات
وهو ايضا ظاهر التفريع على ما سبق لكنه بدون الحاجة الا الضميمة المذكورة
وقوله سابقا وهو كذا يحتمل معنيين احدهما ان هذه المقدمة ظاهرة
وح يحتاج التفريع على التوجيه الاول الا ضميمة اخرى هي ان الواجب
عالم بذاته وثانيهما ان واجب الوجود ظاهر على نفسه وعالم بذاته ويؤيده
ما يوجد في بعض النسخ من قوله وهو ظ بذاته على ذاته وح لا يحتاج الا
الا الضميمة الاخرى الاولى وقوله فهو من حيث هو كذا ظاهر التفريع
على التوجيه الاول لكنه قليل الفائدة وفي التوجيه الثاني ينعكس
الامر وفي قوله فعلمه بالكل ثم اختلف النسخ ففي بعضها هكذا فعلمه بالكل
بعد العلم بذاته ويناسبه ما في بعض النسخ بعد ذلك وعلمه بذاته
نفس ذاته وحاصل المعنى ان علمه تعالى بالكل وان كان علما اجماليا
متحدا مع الذات لكنه من حيث التحليل متاخر عن العلم بالذات والعلم
بالذات وان كان كذلك لكنه لما كان متقدما على العلم بالكل فهو اجدر
بان يسمى انه نفس الذات بالنظر الا العلم بالكل واما مع حذف
قوله نفس ذاته كما في بعض النسخ فلا انتظام له وفي بعض النسخ هكذا فعلمه

بالكل بعد ذاته وعلى هذا يحتمل النسختان اي اثبات قوله نفس ذاته
وحذفه فعلى الاول المعنى كما سبق وعلى الثاني قوله وعلمه بذاته معطوف
على قوله ذاته ويكون الكلام اشارة الا تاخر العلم بالكل عن العلم
بالذات وعن ملاحظة الذات وفي تفريع التاخر المذكور اعني تاخر
العلم بالكل عن نفس الذات على ما سبق تامل لان تاخره بالاعتبار
عن ملاحظة الذات مما لم يقع الاشارة اليه في هذا الموضع وان كان
حقا وان كان العلم بالكل عبارة عن العلم التفصيلي ظهر التفريع لان العلم
التفصيلي الذي سيجي متاخر عن الذات وعن العلم بالذات لكن
قوله وكثرة علمه بالكل كذا لا يخلو عن شائبة تكرار ومراتبه اربع
ابعدها كون المرتبة الاولى مراده بالعقل في الشريعة غير معلوم وكذا
القلم والنور واللوح وعلى تقدير التسليم كون كل منها مرادا به بخصوصه
ما زعمه محكم والا ان النفوس البشرية داخلة في المرتبة الثالثة فانها
ايضا كتاب المحو والاثبات ويقع فيه النسيان والتذكر وتعلقه
اراد بالقوى الجسمانية ما لها زيادة تعلق بالجسم او انطباع فيه او ما
يكون في معرض التغير وهو المشهور من اوصاف الجسم او ما فيه وحدوده

وهذه المعاني وعلى اي تقدير يخرج النفوس الفلكية لكنه كان الانسب
ان ينبه على اجتماع حيز الاجمال والتفصيل في المرتبتين الثانية والثالثة
وانه لم يتعرض الاجمال فيها لقلته وللتفصيل فيهما لظهوره
لان الصور القائمة بغير الشي لا يكون كذا في العلم الحصولي مسلم واما
في العلم الحضوري فممنوع ثم كون الواجب تعالى محتاجا في العلم الا ملك الآلة
مبني على ان العلم الحضوري عبارة عن الحضور المذكور او ما يتوقف
عليه ولولاه لم يلزم الاحتياج وهو محل كلام لزم ان يكون جميع
ايجادات الواجب كذا كون المقدمة المذكورة مستلزمة لمسبوقية الايجاد
بالعلم محل نظر لان غاية ما يلزم منه ان يكون جميع ما اوجده معلوما له
واما ان ايجاده يكون مسبوقا بالعلم فلا وما يتوجه به ذلك اللزوم من
ان ذاته تعالى متقدمة على ايجاده وهو عالم بذاته في تلك المرتبة فينبغي ان
يكون الممكن معلوما في تلك المرتبة كذا البطلان اذ لا يلزم ان يكون
اللازم في مرتبة الملزوم والا يلزم تقدم الشي على نفسه فان المتقدم
لوازم العلة وهي متقدمة على ذلك اللازم فيلزم ان يكون اللازم
نفسه متقدما على نفسه ولما ثبت ان اللازم لا يجب ان يكون في مرتبة
الملزوم فمن اين يلزم ان يتحقق العلم بالممكن في المرتبة السابقة التي هي مرتبة

العلم بالعقد كما ان كون علمه بذاته في المرتبة المتقدمة على المعه قحا
بقبل المنع واما التحقيق في هذه المرتبة هو نفس الذات لا العلم بها
بل هي انما في المرتبة المتاخرة عن الذات الا ان يبتنى على ان
العلم بالذات عين الذات وفيه ما فيه نعم يمكن ان يعتذر له في
عدم تعرضه للجواب بما ذكرنا بان في دليل المعترض وان لم يستلزم
ما ادعاه لكنه لازم من امر اخر مثل كون الايجاد بالارادة مسبوقا
بالعلم فلم يلتفت الا ما يندفع به خصوص تقرير المعترض بل حقق المقام
بحيث يندفع الاشكال ولا يلزم المثل الافلاطونية ثم لا يخفى ان
التفصيل الذي سيذكره في جواب الاشكال الثاني اه هناك اليه
هو اليق به لكونه اسبق ثم عدم لزوم المثل الافلاطونية مبني على انها
مهيات كلية قائمة بذاتها بدون ان تتحصل في ضمن الاشخاص وهذه
جزئيات قائمة بانفسها وكليات موجودة في ضمنها وما قيل من انه
مبني على ان المثل صورة علمية وتلك الموجودات خارجية فانما يتجه
لو اعتبر في الصور العلمية المذكورة عدم كونها موجودة في الخارج والمشهور
انها موجودات خارجية صرح به المحقق الدواني في شرح العقائد
العضدية وقد يقال في تحقيق علمه تعالى على مذهب المتكلمين وحيث ان الاول

انها موجودات خارجية ذهنية قائمة بذاته تعالى وكون الموجودات
بهذا الوجود مستندة اليه تعالى على سبيل الايجاب ليس بمنكر لانه على
هذا صفة له تعالى وصفاته تعالى كذلك الثاني ان الموجودات والمهيات
موجودة في علمه تعالى غير قائمة به بناء على احتمال الفرق بين الحصول والقيام
كما ابداه بعض المتاخرين ويمكن جريانه على مذهب الحكماء ايضا فان العلم
الذي هو عين الذات عندهم مغاير للمعلومات لانه عبارة عما
ينكشف به الشيء على العالم ويقوم مقام القوة التي في الانسان يستعلم
به المجهولات وليس عبارة عن الامر المنكشف بالذات كما يجيء وانت
خبير بان كون الامر الوحداني الذي يتخيل للممكنات موجودا في الخارج
يستدعي كون اجزائه موجودا في الخارج وقد سبق ما فيه والقول بكون
اجزائه موجودا لا في الخارج بل بوجود علمي يستلزم كون ذلك الامر من
الموجودات العلمية فلا يكون العلم من الصفات الخارجية وهذا غير مطابق
لما ذهب اليه المتكلمون من القول بوجود صفاته الثبوتية الكمالية
خارجا على الخصوص ونفي الوجود الذهني على العموم على ان الايجاب
بالنظر الى ايجاد شيء من الممكنات نقص ينبغي تنزيهه تعالى عنه والذي
ذهبت الاشاعرة اليه كون علمه صادرا عنه تعالى بالايجاب واما كون

وجود المعلوم صادرا عنه كذلك فلم يذهب اليه احد منهم والواقع في
الذي ذهب اليه هذا القائل هو الثاني لا الاول فقط ويرد على الوجه
الثاني ان حصول الممكنات في علمه تعالى اما ان يكون واجبا بالنسبة
لا مهياتها فهذا عين القول بثبوت المعدومات ولا ينطبق على مذهب
الاشعري والحكيم وقد كان القائل بصدد تحقيق الكلام على مذهبهم والقول
بان هذه الثبوتات العلمية لا تتعلق بالعلم غير محض انكشاف هذه
الثابتات بهذه الثبوتات عليه تعالى وغير التوقف على العالم والعلم
خال عن التفصيل ولو صح كان الدلائل الدالة على بطلان ثبوت
المعدومات مشتركة بينه وبينه وان لم يكن واجبا كان ايجاده
تعالى لهذه الثابتات بالارادة والاختيار لانها ليست من صفاته
القائمة به تعالى فيكون مسبوقا بالعلم فيرد ان العلم بهذه الثابتات
موقوف على ثبوت اخر لها الا ان يمنع وجوب تقدم الثبوت
على العلم انما المسلم وجوب هذه الثبوت ولزومه له وعلى هذا
الاشكال في مذهب الحكيم لان الجواهر القدسية يمكن ان يكون محلا للصور
كافة فيتناهى الواجب تعالى من غير توقف علمه تعالى بها على ثبوتها في تلك
الجواهر والقول بان هذه الثابتات موجودات خارجية ليست علوية

التفصيل

لشيء مناقض لما دل عليه دلائل التوحيد واتفق عليه اكثر الفرق فهذان
الوجهان اكثر فسادا وفسادا للمشهور من مذهبهم فان كونه
واجب الوجود بذاته تعالى اراد بكونه واجب الوجود وكونه تاما في الذات
والصفات على طريق ارادة اللازم من الملزوم يعني ان كماله الذاتي
والوصفي هو كونه مبدأ للوازمه اي لمعقولاته لا صدور لوازمه وفعلياتها
عنه تعالى وقوله او يتقيد بها بمنزلة التفسير بقوله او يستكمل بها على
طريقة التخيير في التعبير والدليل عليه انه اقتصر في العبارة السابقة
على القسمين ولم يثبت واراد بالانفعال ما يكون على وجه الحدوث
الزماني وبالاستكمال ما يكون الذات مع قطع النظر عنه ناقصة غير
تامة ولو لم يكن خالية عنه فقط ثم الظاهر انه بعد ما نفي الاستكمال والانفعال
بالنظر الى هذه الصور اراد ان ينفي عنه تعالى شيئا اخر يتوهم في المقام
وهو ان يفعله تعالى لهذه الصور ووجودها متاخرة عن حصولها وصدورها
بل معقوليته هو صدوره وكذا انه ليست متاخرة عن حصولها وهو
مع ذلك ليست تماما يستكمل به واما الكمال كونه بحيث يصدر عنه
ما لا يصدر لا صدوره بالفعل ويحتمل ان يكون اول كلامه اشارة
الى العلم الاجمالي وثانيه الى التفصيلي ويحقق هذا على وجه ينطبق

على كلامه ان مراده بالكمال الذى اشار اليه اولا انه كونه بحيث
يصدر عنه هذه اشارة الى العلم الاجمالى وكلامه آخرا ان يعقله
لهذه اللوازم ليس متاخرا عن حصول هذه اللوازم اشارة الى ان
علمه تع بتلك الصور علما تفصيليا فى مرتبة صدوره ليس متاخرا عن
وجوده وحصوله من مصدره ولو جعلناه اليضا اشارة الى العلم الاجمالى
لم يلائمه قوله فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها لكن لا يخفى ان
المشهور عندهم هو ان العلم بالشئ متاخر عن حصوله فى الجملة والجهل
بالمعدوم المطلق معلل بعدمه وكلامه على التوجيهين ينافى ذلك
وههنا شئ آخر هو ان المفهوم من كلامه انه حمل كلام بهمنيار
على انه بعد ما اثبت العلم الاجمالى له تع اثبت الصور القائمة بذاته تع
ومن البين ان اثبات الصور بعد اثبات العلم الاجمالى سيدفع تلك
الضرورة فاى حاجة الى اثبات تلك الصور مع ما فيه و
لعل ذلك لاعتقاده تع لا يخفى ان مثل ذلك يلزم بالنسبة الى
الصور فى المذهب الاول ايضا وترجيحه عليه اما ان الصور المذكورة
قائمة بالذات بخلاف الجوهر العينى المذكور فانه مباين لها وبالاول
قائل من العقلاء كالاشاعرة عند قولهم باستناد صفاته تع اليه

على سبيل الايجاب دون الثانى او لان الصور المذكورة موجودة
بوجودات ضعيفة غير اصلية بخلاف الجوهر العينى فانه موجود اصيل
بالاول قائل بعض ايضا كالمعتزلة عند قولهم بثبوت المعدومات
دون الثانى الا بشارة فدقق موضع الاشارة فى قوله
والتغاير اعتبارى كما قال سابقا فى بيان العلم الاجمالى فى الشهود
العلمى الكمالى كان ذاته تع عالما بذاته وبجميع الموجودات وعلما و
معلوما والتغاير بين هذه المعانى انما هو بالاعتبار وفيه ان هذه
الاشارة لا يلائم تفسيره لتلك العبارة حيث جعل الاتحاد بين
العالم والمعلوم والعلم فى صورة العلم بالذات وفى صورة العلم بالكائنات
جعل الاتحاد بين العلم والمعلوم فقط ولم يتعرض للعالم وقيل موضع
الاشارة قوله ولا يستدعى صورا مغايرة للمعلومات لان
العلم الذى هو عين المعلومات لا يمكن ان يكون مقدما ولا بد من
العلم المقدم على الكل فهو العلم الاجمالى حيث نفى الصور لكن هذا
لا يناسب ما سينقل عن المقررة ان وجود العقل منه تع من حيث
هو علم به مقدم عليه من حيث هو معه له تع وانه لا يثبت العلم المقدم
عليه سوى ذلك وفيه نظر من وجهين الاول ان هذه الاشارة

بعيدة والا لامكن ان يحمل مثلها فى كلام كل من يتحاشى عن الايجاب فانه
يجب ان يحمل على هذا بالعلم المقدم وهو لا يتصور بدون العلم
الاجمالى سواء البسوا لان الموجودات اما ان يكون مسبوقا
بالصور اولا وعلى الثانى فهو نظير كلام المقررة وعلى الاول ننقل
الكلام الى العلم المقدم على الصور تفاديا عن الايجاب فاما ان
يحمل بالعلم الاجمالى وهو المط او يحمل بان حضور ذاته تع عنده تع
مغن عن حضور ماله نحو اتحاد بالمعلوم فمنشأ آت فى كلام المقررة
ايضا الثانى ان ما سينقل ليس مما ذكره المقررة وانما ذكره بعضهم
من قبله فلم يقل هو قدس سره بانحصار العلم المقدم فيما يغاير المعلوم
بالاعتبار فتامل بالاعتبار الاول اى باعتبار التمكن
بالاعتبار الثانى اى باعتبار الاستحضار و
العالم الذى يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول تع اعلم ان ذلك
هذا الكلام هو ان العلم الذى يلزم ذاته تع ويتقدم على معلولاته
عبارة عن التمكن وليس عبارة عن نفس الاستحضار وهذا مع ما فيه
يستلزم الايجاب لظهور ان الذى يتوقف عليه الاختيار هو
العلم بمعنى الاستحضار ولا يكفى فيه مجرد التمكن ومع ذلك لا ينطبق

على ما ذهب اليه من ان مختار المقررة هو القول بالعلم الاجمالى فالصواب
ان يتكلف ويحمل ان مراده قدس سره من التمكن هو التمكن بالقياس الى
العلم التفصيلى وكنى بذلك عن العلم الاجمالى لانه ملزوم للتمكن عن العلم
التفصيلى كما ظهر سابقا فى المثل الذى ضرب له من الجواب بما خطر فان
هذا الانسان الذى خطر بباله الجواب متمكن من تفصيله شيئا فشيئا
وحديث الكاتب بالاعتبارين المذكورين نظير لا تمثيل وفيه ان العلم
التفصيلى الذى له تع بذاته متحقق فى مرتبة ذاته وعين ذاته وليس مما
يتاخر عن الذات الا على اعتبار التمكن واما العلم التفصيلى بغيره فالذى
يقتضيه مذهبهم تاخره عن الذات الى مرتبة حصول المعلولات
واما تقرير السؤال والجواب على ما ذكره الشارح اقول فيه تامل لانه يشعر
بان العلم الذى حكم المقررة بكونه عينا هو العلم الحقيقى الذى هو منشأ
الانكشاف لا العلم الانتزاعى المصدرى ومن البين ان كلام المستدل
فى ذلك العلم الانتزاعى فلا فائدة فى تسليم كونه نسبة ومنع اقتضائه
تغايرا ذاتيا نعم لو حكم بعينية مطلق العلم فلم يحتج الى القول بالتغاير
الاعتبارى ايضا ولو قيل بان الحكم بكون العلم صفة ذات اضافة
فلم يكن للقول بانه لا يناسب ما ذهب اليه المقررة من ان العلم ليس

اضافة بل امور اربع   الشيء اي تقتضي نسبة بينها وبين
المعلوم ثم قيل هذا انما يتصور لو لم يكن العالم والمعلوم واحدا واما
اذا كان العالم والمعلوم واحدا فلا اذ الطرف في كل من النسبتين
العلم والطرف الآخر في احديهما العالم وفي الآخر المعلوم وليس يمكن
لشيء واحد نسبتان الى شيء واحد لان تعدد النسبة مع وحدة
الطرفين غير معقول نعم يمكن ذلك مع تعدد احد الطرفين ولو
بالاعتبار وعند التمسك بهذا يرجع الى جواب المص ولا يكون جوابا
آخر وفيه بحث لان تعدد النسبة بدون تغاير احد الطرفين
ولو بالاعتبار غير ممكن ولكن هذا في النسبة التي يكون قائمة بواحد
من الطرفين واما لو قلنا بان النسبة قائمة باحد الطرفين الا الآخر
والاخرى قائمة بالآخر الا الاول فلا يستدعي تعدد احد من
الطرفين فان نسبة الاب الى الابن غير نسبة الابن الى الاب
وكذا نسبة الموضوع الى المحمول غير نسبة المحمول الى الموضوع فان
قلت الطرف الآخر على هذا منسوب ومنسوب اليه وهو يقتضي
تعددا في هذا الطرف لاستحالة اجتماع هاتين النسبتين بدون
تغاير فيما اجتمعا فيه ولولاه لم تقتض تعدد نسبة الشيء الى نفسه

ايضا تغايرا غايته ما في الباب ان يكون ذلك الشيء منسوبا ومنسوبا اليه
معا ولا محذور فيه قلت هذا على تقدير تسليمه امر لازم لتلك النسبة
وبالنظر الى هذا اللازم يلزم ان يكون تغاير في كل من الطرفين لا في طرف
واحد فقط كما ذكره والاولى ان يقال لازم في النسبة الواحدة اي لا تلزم
النسبة الواحدة الحاصلة من الشيء الى الشيء يستلزم نسبة من الثاني الى
الاول بالضرورة فيصير كل من الطرفين منسوبا ومنسوبا اليه فيلزم التغاير
ولو اعتبارا في النسبة الواحدة والمتعددة في كل من الطرفين فقولهم
ان النسبة المتعددة يقتضي تغايرا في واحد من الطرفين بتخصيص
النسبة بالمتعددة والاكتفاء بواحد من الطرفين دليل على ان نظرهم
ليس الى ما ذكره هذا القائل بل مرادهم ان النسبة من شيء واحد
الى شيء واحد انما يكون واحدة ولا يمكن ان يتحقق نسبتان منه اليه
بان يكون الشيء الاول موصوفا بهما بين النسبتين فلا يضر هذه القاعدة
فيما نحن فيه ثم يرد على الشارح ان ما ذكره من ان نسبة العلم الى المعلوم
مع نسبة العالم اليه يستلزم العلم من العالم بالمعلوم ولا يستلزم
نسبة منه اليه ايضا اذ لولا ان النسبتين يستلزم ربطا وتعلقا من
العالم بالمعلوم لم يلزم منهما علم الاول بالثاني بل كان اجنبيا لا تعلق

لا تعلق له بالعلم والتحقيق ان النسبتين يستلزمان نسبة بالذات بين
العالم والمعلوم مطلقا لا يمكن القول به الا على طريق المكابرة والبهت
مع ان النسبة ولو بالعرض ايضا يقتضي التغاير في الجملة ولو بالاعتبار
فقوله اعتبرت بالعرض ثم لا يخلو عن اعتراف لوجوب المغايرة الا
ان يكون مراده ان النسبة بين العالم والمعلوم لم يتحقق اصلا لا بالعرض
ولا بالذات نعم قد يعتبر في المعتبر احيانا بينهما بالعرض وليس كلام
المستدل الذي نحن بصدد جوابه في ذلك بل في النسبة اللازمة
للعلم الذي يتحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر كما
يظهر من التامل في كلامه   الانسب ان يكون ومنهم من الزم
ان العلم ثم وجه اما اولا فهو ان الاشارة الى رد مثل هذا
المذهب البعيد النادر الذي لا يعتد به امر بعيد خصوصا في مثل
هذا الكتاب واما ثانيا فلان قول صاحب الاشارات به ورده المص
اياه وبذله مجهوده فيه واطالة الكلام في تزييفه وتقبيحه قرينة على ان
ما ذكره في الكتاب ايضا رد لكلامه ورفع الا القدح فيه ويمكن ان
يرجح ما ذكره الشارح ايضا بان الانسب في رد كلام المستدل عليه
ان يتعرض لدليله ويمنع مقدمة من مقدماته ولا يناسب الاقتصار

على مجرد نفي ما ادعاه والامر في تفسير الشارح على الوجه المناسب لانه منع
لمقدمة من مقدمات دليل الزاعم المذكور وهو انه لو لا يعلم غيره واما
في تفسيره فنفي اصل الدعوى لا مزيد عليه اصلا والثاني فان الفقرة الاولى
من الفقرتين اشارة الى جواب ما زعمه بعضهم من نفي علمه بذاته قبل علمه
ان يتبعه برد قول من قال بنفي علمه بغيره على طريقة التطابق والتقابل
وهذا على طريقة الشارح في تفسيره وعلى ان يكون جوابا من السؤال الاول
الذي ذكره المحشي جيد واما على ان يكون جوابا من السؤال الثاني
مما ذكره فالملائم ما ذكره من باب التشابه والتماثل لكن لا يخفى انه
على هذا التقدير كان الانسب ان يجعل الفقرة الثانية دعوى
والفقرة الاولى دليلا عليه واما اسلوب كلام المتن فبعيد من ذلك
جدا لان قوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات يفصح عن
انه استيناف كلام في هذا الباب غير مسبوق بالاشارة اليه
ولو كان قوله والتغاير اعتباري اشارة الى جواب السؤال الثاني
مما ذكره لم يناسب هذه العبارة فتامل   بل ربما يتضاعف
اعتباراتك المتعلقة ثم قد يجعل الاعتبار المتعلق بالذات عبارة
عن كون الذات مدركة للصورة بنفسها ولذي الصورة بالصورة

والاعتبار المتعلق بالصورة عبارة عن كون الصورة صورا ادراكية
لنفسها وصورة ادراكية لذي الصورة ففي الاول تضاعف الاعتبار المتعلق
بالنفس لانه اعتبر ادراكها على نحوين وفي الثانية لم يعتبر ادراكها الا واحدا فتضاعف
هو لغيره والاعتبار في الوجهين متساويان غير بان جعل الاول متعلقا
بالنفس فقط دون الصورة مع تساوي نسبته اليهما بعيد كل البعد و
كذلك جعل التضاعف عبارة عن التثنية الاعتبار غير ملائم والاظهر
ان يقال المراد بالاعتبار المتعلق بالذات ادراك الذات بنفس الذات
وادراك ادراك الذات وهكذا وهذه الاعتبارات وان تضاعفت
لا الى ما لا يقف عند حد لكن لا يحتاج الى صورة اخرى غير صورة النفس وكذلك
المراد بالاعتبار المتعلق بالصورة هو ادراك الصورة بنفسها و
وادراك ادراك الصورة وهكذا وهذه الاعتبارات الكيفية وان
تضاعفت الى غير النهاية الا انها لا تحتاج الى صورة غير هذه الصورة
لكن حكاية الاعتبارات المتعلقة بالنفس هناك لا يخ من تعلق لان
حديث النفس وعدم احتياجه الى صورة اخرى غير ذات النفس قد انقطع
وليس هناك من هذه الحكاية اثر ولا عين حتى يتعرض لما يتصور فيه
من تضاعف الاعتبارات والتركيب في كل من التوجيهين للعاقل على

الافراد واذا كان حالك مع ما يصدر عنك ما اعلم ان مقصوده
قدس سره من هذه الكلام رفع الاستبعاد عن كون علمه بالاشياء عينها
لانه لما ابطل العلم الحصولي تعين الحضوري فرفع بهذا البيان ما يتوهم من
الاستبعاد الناشئ من العادات فلا يرد عليه الايرادات التي كانت
على سبيل المنع والاحتمال وهذا ظاهر لمن تامل كتابه وامجاد الكلام فيه
ومن جملة ما اورد عليه ان قوله كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته
الى صورة غير صورة ذاته الخ غير بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك
لا يفي ببيانه بل ولا بالتانيس به فان الصورة قائمة بالنفس ومن
صفاته فهي حاضرة عنده مع ما فيها بخلاف المعنى الاول فانه ليس
من صفات الواجب تع ومنها ان تعقل الصورة بنفسها ليس
لعلاقة الصدور حتى يتم اذ تعقل النفس الصور بنفسها مع مشاركة
غيره في صدورها فلا اولى ان لا يحتاج الفاعل في ادراك ما انفرد
بصدوره بل لعل العلاقة هي الحلول بانفراده او مع مشاركة
الصدور نعم لو كانت النفس عالمة بما يصدر عنها من الامور الغير
حالة فيها بدون الحاجة الى الصورة لكان شاهدا مقويا لهذا
المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة

عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان اقول يرد عليه
اولا ان هذا الكلام على سبيل المنع في مقابلة كلامه قدس سره
لان الاحتمالات المتصورة في علمه تع كل منها مشتمل على مفسدة
او مفاسد كما سبق الاشارة الى بعضها فهو اختار احتمالا منها
وكان بصدد اصلاحه كان منصب المنع وتحقيق المقدمات لتحصيل الظن
ترجع فلا حجة في كون كلامه اقناعيا وثانيا ان ما ذكره من الايرادين
مالهما واحد لان مبنى كلامه قدس سره على ان مناط العلم والحضور عند
العالم هو الصدور عنه او لازمه وليس للقيام والحلول في العالم
وكون المعلوم صفة للعالم او ما شئت فسمه مدخل في العلم والحضور
فان سلم ذلك لم يكن الايرادين مجال والا فالايراد هو منع
هذا فلا وجه لجعلها ايرادين واما ثالثا فلان قوله قدس سره بعد
هذا ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط ثم تعرض لجواب
الايرادين معا فمن اراد المنع والايراد ينبغي ان يورده عليه و
قد اورد عليه ما سيجيء فلا وجه لايراد هذين الايرادين عليه هناك
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط ثم اورد
عليه اولا ان هذا ضعيف لانه يجوز ان يكون الشرط احد الامرين

كونه ذات العاقل او صفاته وثانيا ان قوله فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه اخر غير الحلول الخ غير ظ بل يكاد يكون مصادرة
وثالثا ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره
ليس دون حصول الخ ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن
وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل آكد واوثق
فلا يكون دون حصوله للقابل فسلم لكن لا يظهر ان الحصول على اي
وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول
اعني الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى
الوجوب والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل
شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول
للقابل لا يستلزم الاتصاف به انتهى وهذا الاخير ما له الى ما سيجيء
في كلامه مع جوابه واقول يظهر مما سيجيء جواب الاول ايضا لان
النفس لما كانت عالمة بالصور الادراكية الحالة فيها فاذا علم ان احد
الامرين المذكورين ليس شرطا للتعقل لعدم تحقق ما فرضوه شرطا في
الصورة المذكورة لان المعلوم ليس عين العالم ولا حالا فيه مع
تحقق المشروط ويلزم منه انتفاء الشرطية لكن له ان يقول العلم الخ

احد الامور الثلثة المذكورة من كون المعلوم عين العالم وكونه حالا فيه
او في آلته الآن نعم يعلم بالحدس ان شرط العلم ومناطه ليس شيئا من
هذا المفهوم المردد الذي ليس فيه قدر مشترك محصل والاصوب في
الجواب ما اشرنا اليه من انه قدس سره بصدد اصلاح هذا الاحتمال
لا بصدد الاستدلال فلا وجه لايراد المنع في مقابلته ومنه يظهر الجواب
عن الثاني فان المصادرة والقرب منها لا يكاد يدخل فيما هو
بصدده من توجيه الاحتمال وتقريبه الى الافهام بقدر المجهود وايضا
فيه بحث آخر لان المنع الاول لا يتوجه عليه قدس سره الا مع
ملاحظة قوله بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة الخ وبعد تسليمه
فقوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر الخ ظاهر التفريع
على ما سبق لا مجال للمنع وتوهم المصادرة فيه ولو لم يسلم كان
رجوعا الى الايراد الاول واما الايراد الثالث فتوجيهه عن ظ
لانه قدس سره بعد ما حقق ان مناط العلم هو الحصول مطلقا غير
مقيد بكونه على وجه الحلول فرع عليه ان ما اخذ فيه لما كان من محل
افراده واشده كان اولى من سائر الافراد في ترتب العلم
عليه فلا وجه للايراد عليه بانه لعل شرط العلم هو الحصول على وجه

الحلول لانه

الحلول لانه مفروغ عنه في هذه المرتبة والكلام عليه يرجع الى الايرادات
السابقة على انك علمت حاله من انه خارج عن الاداب بالنظر الى مقصده
في هذا المقام فاشار الى هذين القولين اي المذهبين اللذين احدهما
ما نقله الشارح بقوله ومنهم من نفى العلم بغير الذات وثانيهما ما نقله من صاحب
الاشارات لاتحاد مبناهما فنقلهما بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة
الخ لكنه تخدشه ان مراده لو كان ذلك لم يكن الاقتصار في حيز قوله
الا انه الخ ومنهم الخ على نقل كلام صاحب الاشارات بل كان
الاولى ان يضم اليه ما نقله الشارح ايضا ويحتمل ان يكون اشارة
الى القولين اللذين نقلهما من شرح الاشارات احدهما بقوله ثم
بين ان العلم لا يستدعي الخ وثانيهما بقوله ثم قال ولا تظنن ان
ان كونك محلا للصورة الخ ومعنى قوله ولما كان البيان سهل الماخذ
ان ما نقله بقوله ثم بين من بيان عدم استدعاء العلم صورا مغايرة
لما من اعتبار الانسان احوال نفسه وسهل اخذه وتناوله لكونه
امرا وجدانيا يجده كل من يتوجه الى نفسه فلم يلتفت اليه ودفع الظن
شرطية الحلول واقتصر عليه وفيه مناقشات الاول ان دفع
الظن المذكور انما يحصل بقوله س سره في شرح الاشارات فانك

تعقل ذلك مع انك لست محلا لما الخ وليس في هذا الكتاب منه
عين ولا اثر واما كون احد النسبتين اشد من الاخرى فتفريع على
الدفع المذكور على سبيل الاولوية لا نفس الدفع الثاني انه قدس سره
لما لم يلتفت الى البيان المذكور فكيف حكمت بانه اشار الى القولين
معا وهو احد القولين المذكورين ولم يشر اليه لكونه سهل الماخذ
ويمكن الجواب عنه بان القولين معا جواب واحد كما ظهر من عبارة
شرح الاشارات وهو ان الحصول مطلقا مناط العلم والحصول في
الصورة الاستقلالية اشد من الحصول للقابل وللفاعل الناقص
فتاثيره في ترتب العلم اشد منها وقد حصل فيهما ففي الصورة الاستقلالية
اولى فاشارة البيان الى الاشدية والاولوية بالنسبة الى الفاعل
الناقص ان توهم متوهم مدخلية في دفع الظن الى اشدية بالنسبة
الى القابل ان توهم مدخلية واما انه ربما يحصل العلم بدون صورة
زائدة كما في التصورات العقلية فسهل الماخذ جدا فتركه ههنا
وان اشار اليه في شرح الاشارات وهو الذي اراده بالبيان
لا ما يشتمل عليه القول الاول من الاولوية بالنسبة الى الفاعل
الناقص فالاشارة الى القولين باعتبار الاشارة الى الاولويتين

وترك البيان باعتبار انه ترك عدم احتياج الصورة العقلية
الى صورة اخرى وبهذا يندفع ما يتوهم ههنا انه سيذكر في الحاشية
الآتية لعبارته قدس سره معنيين احدهما ينطبق على القول الاول
والآخر على الثاني فان كان الاول هو المعنى فلم يشر الى القول
الثاني وان كان الثاني هو المعنى فلم يشر الى الاول وايضا الجزم بانه
لم يلتفت الى البيان مع ان المعنى الاول من المعنيين اللذين ذكرهما
انما ينطبق على البيان غير صحيح ووجه الدفع ان المراد بالبيان ما
ذكرنا والمراد المعنيان مما فصل الاشارة الى القولين معا و
لم ينطبق على البيان بالمعنى المذكور شيء من المعنيين على انه يمكن ان
يقال مراده بالاشارة الى القولين انه اورد عبارة تحتمل المعنيين
من حيث كونه محتملا لمذهب اللذين لكل مذهب فيكون اشارة
الى كل منهما من هذه الجهة لامكان فهم كل منهما وليس مقصوده انه اراد
الاشارة الى القولين معا او يقال انه اراد بالقولين مجموعهما
ولما كانا في الحقيقة جوابا واحدا ومن اشار الى ما هو العمدة فيه
يصح ان يقال انه اشار الى الجواب صح انه اشار الى القولين من حيث
انه جواب واحد اشير الى ما هو العمدة فيه وعلى ان يندفع الاول

تقديره

وقد تشاهل في قوله ودفع الظن المذكور لانه يوهم انه لم يلتفت الى
ماسوى قوله ولا تظن مع ان المعنى الاول الذي سيجى انشاء الله
لا ما في القول السابق والله الموفق   ولا شك في ان شرط
الادراك انما هو الحصول ثم تتميم لوجه الاخير لان كون الحصول للفاعل
او في كونه حصولا من الحصول القابل لا يوجب كون الفاعل عالما
بالمعلوم دون حاجة الى الصورة ولا ارتباط له به الا ان يقيم ان الحصول
ان الحصول مناط العلم والفرق بين الاوجه الثلثة ان الحصول له عبارة
عبارة عن تمثل صورة الشيء في العقل او عنده والحضور هو حصول
بعينه الخارجي او بما في حكم عين الخارج عنده والحصول منه هو العلية
على ما سبق منه ان منشأ الانكشاف اما القبول او العلية او
الحضور وعلى هذا يكون حصول الصور المتمثلة في العقل حصولا لذي
الصورة وحضورا للصورة ولا يخفى ان العلية انما يكون منشأ
للانكشاف لكونه سببا لحضور المعلوم وليس تعدد الاسباب
موجبا لتعدد مناط العلم والا لم ينحصر في الثلثة لتعدد اسباب هذه
الثلثة بحيث لا يحصر فان الحصول بهذا المعنى له اسباب كثيرة وكانه
زعم ان العلية منشأ للعلم على نحو آخر غير الحضور وهو العلم الاجمالي

الذي سبق ذكره ولا كذا انه ليس كحضور المعلول فالعلية من حيث
انه منشأ لحضور المعلول داخل في الثالث ومن حيث انه مبدأ
لصدور تلك التفاصيل ومنشأ للتمكن من العلم بالمعلول مناط
على حدة وقد يوجد في بعض النسخ بدل قوله منه لفظة فيه فعلى هذا
ينبغي ان يكون المقصود من قوله لا حصول فيه انه ليس المبدأ ذلك
فقط وفيه انه مندرج في الحصول له فلا وجه لجعله مناطا آخر معطوفا على
الاول فلا اتجه النسخة الا ولى ويتجه ههنا بحثان الاول ان هذا الترديد
لا يناسب المقام فان المفهوم مما نقل عن المصنف قدس سره ان مناط العلم
هو الحصول وما يتجه داخل فيه فجعله الحضور مناطا آخر تصرف وتغيير لما ذكره
قدس سره لفظا وجعله العلية مناطا آخر تصرف وتغيير معنى لا يلائم كلامه
قدس سره بل الظاهر انه لم يذهب اليه في هذا الكتاب ولو سلم انه قدس سره
يعتقد العلم الاجمالي ويذهب اليه لكن الظاهر ان كلامه في هذا المقام
مبني على السكوت عنه فالحاقه بهذا المقام الحاق اجنبي عن البحث الثاني
ان عبارته محل مناقشة لان تقديم اداة الترديد على خبر الشرط
يوهم انه ان الترديد واقع في الشرط بانه ماذا وليس كذلك بل الشرط
مجزوم بانه احد الامور المذكورة فالصواب ان يقال ان الشرط

هو الحصول اما للمدرك او منه ثم وما يجري مجراه حتى يقع الترديد في المحمول
لا في المحل وقوله كما في ادراك نفس الانسان ثم الظاهر انه مثال للنفي
وكونه مثالا للمنفي بعيد اذ الصورة الحسية وغيرها لم يحصل في المدرك
ولو جعلنا المدرك هو النفس بحواس لم يلائم قوله كما في ادراك النفس ثم
لان النفس على هذا ليس بمدرك وقوله كما مر الاشارة اليه ثم
معناه ان المصنف اشار الى عدم اشتراط حصول العلم في العالم لا انه
اشار الى تثليث الاقسام   قيل عليه ان ذلك غير لازم ثم
لا يخفى ان كلام الشارح صريح في المنع ولا يحتمل الاستدلال وان كان
كلام المصنف في شرح الاشارات محتملا لذلك فايراد هذا الايراد
على الشرح غير جيد وان كان الايراد على شرح الاشارات الا كما
اومأنا اليه   ومحصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول للمجرد ثم
فيه ان الحصول متصور على انحاء شتى والذي ثبت بما ذكر سابقا
هو كون بعض افراده مناط العلم واما ان خصوصيات مطلق ملغاة
فلا دليل عليه واما ما نقل سابقا عن بهمنيار فلا يتم ولا يغني من جوع
ومحصل ان مناط العلم ومداره لغة هو الحصول الذي يكون بالنسبة
الى العالم بان يحصل فيه او في آلته او يكون عينه واما ما عدا هذه

الخصوصيات فلا واما القول بانا نعلم بالحدس ان القدر المشترك بين
هذه الخصوصيات ليس امرا محصلا يصلح لان يكون مهية العلم او مناطا له
فبعد تسليمه يتوجه ان مناط العلم لا يجب ان يكون امرا واحدا ويتفرع
عليه العلم ويستند اليه بل لعله امور متعددة مخصوصة لا مدخل للقدر
المشترك بينها فيما تفرع عليها وما قيل من ان استناد الامر الواحد
الى الامور المتعددة على البدل او التعاقب غير معقول وما يترائى
بحسب الظاهر من هذا القبيل فليس منه بحسب الحقيقة بل انما يستند الى القدر
المشترك فلو سلم ففي الامر الشخصي واما الامر النوعي فيمكن استناده
الى امور مختلفة كما ذكره المصنف في الامور العامة   فاذا الحكمة يكون
العقلين الصادرين عن ذاته ثم اورد عليه ان هذا الحكم بحث اذ المعلول الاول
باعتبارات الثلث التي لا تزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلث
المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات
متباينة فيه ويمكن الجواب عنه بان هذا الاصل باطل عنده قدس سره
ولهذا اعدل عن الطريقة المشهورة في صدور الكثرة عن الوحدة
لا مانقله الشارح عنه سابقا في الامور العامة وقد رأيناه كثير الميل
الى الحكم ببطلانه في المراسلات التي جرت بينه قدس سره وبين معاصريه

فلا يمكن الاستناد في كونه مختارا الا ما قيل في المعلول الاول نعم يتجه
المنع المجرد عليه الا ان يبيّن امتناع صدور الكثرة عن الوحدة
بجهات واعتبارات دون اعيان تنضاف اليها على انه يمكن
المناقشة من وجه آخر هو ان الذي وقع النزاع فيه كون الاعتبارات
متكثرة العلة بحيث يصح لصدور الاعيان المتكثرة ولو كان
العلم بالمعلول الاول بحصول صورته في العلة لم يلزم الا ان يكون
الاعتباريات واسطة صدور الموجود الذهني الا ان يتم الكلام
على بطلان هذا كما لوحنا اليه ويمكن ان يتم هذا الكلام بعد اثبات
ان العلة لا تحتاج في ادراك معلوله الا غير ذات الصورة على
ما تبينه بما نقل عنه في الحاشية السابقة وما ذكره ههنا من وحدة العلة
فانما الغرض منه تقريبه الى الافهام بقدر الوسع والامكان وهو
حاصل بما ذكره على اتم وجه وليس دليلا مستقلا حتى يتوجه عليه
الايراد   ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل كما قيل عليه اولا
ان كون تعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة
حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية
مع تلك الصور بعينها لا يكون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل

الجواهر العقلية

الجواهر العقلية لتلك الصور الحالة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات
المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة
لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية
ترتسم صورها في تلك الآلات وليس تلك الآلات لهذه الجواهر
بل نفس تلك الجواهر معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجري فيه المقدمة التي
مهّدها لتحقيق هذا المطلب وثانيا انه اذا كان وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الواجب له ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم
والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار
والا لزم الدور والتسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
انتهى والجواب عن الاول توقف تعقل الواجب صور الموجودات
على تعقل تلك الجواهر اياها او تصورها ممنوع لان تعقل تلك الجواهر
اياها مترتب على حصول صورها وكذا علمها بصورها وكذلك العلم الواجب
بها مترتب على حصول ذلك الحصول وتقدم احد المترتبين على الآخر
غير مسلم ولو فرضنا ان العلم الحضوري نفس الحصول وليس امرا زائدا
الحضور عنده تعالى وعنده تلك الجواهر واحد ولا توقف هناك واما العلم
بذوات الصور فان قلنا بانه امر مترتب على حصول الصورة فيلزم

ان يكون الحصول بذي الصورة متوقفا على علم تلك الجواهر بتلك الصور
حضورا لكن الفرق بين العلم الحضوري والحصولي بان الاول نفس
الحضور والثاني امر مترتب على حصول الصورة تحكم وعلى هذا يلزم
ان يكون علمنا الحضوري مقدما على علمنا الحصولي بذي الصورة
ولا اظن احدا من ذوي الفطرة يذهب اليه وان اراد انه موقوف
على حصول تلك الصور سواء كان ذلك الحصول لتعقل الجواهر التي
حصلت تلك الصورة فيها اياها اولا فمع ما فيه من عدم مطابقة الكتاب
لا يرد عليه ان لا محذور في توقف العلم بالمعلوم على وجود المعلوم
او كونه عينه سوى انه يلزم ان يكون ذلك المعلوم غير صادر
عنه بالاختيار لا تأخر بعين امر التوقف على العكس وهو الاعتراض
الثاني ولو قيل يلزم توقف علمه على نفس تلك الجواهر ووجوده
فيلزم ان يكون علمه تعالى مع انه صفة كمال له تعالى موقوفا على غيره تعالى
عن ذلك او قيل بان العلم الحضوري انما يترتب على وجود المحضور
حضوره وليس نفسه الا توسعا فعلى هذا يلزم ان يتأخر علمه الذي
هو كمال له تعالى عن وجود معلوله فيكون مستكملا بغيره مستفيدا منه الكمال
الظهور وردّا واحتاج في الجواب عنه الا ما يذهب اليه المحققون من العلم

الاجما

الاجمالي واما ان الماديات لا ترتسم الا في آلات جسمانية ولا يمكن ارتسامها
في المجردات فهو مما لا مدخل له في هذا المقام فان المقصود في هذا المقام
بيان كيفية علمه تعالى هل هو حصولي او حضوري واما ان العلم
الازلي هل يتعلق بالماديات الجزئية او لا يحيط الا بالكليات كما
هو المشهور وسيجيء فامر آخر لا يتعلق الا بهذا المبحث اصلا وسيجيء تفصيله
وتحقيقه في الشرح والحاشية وما ذكره من لزوم الايجاب فسنشير
المختار الى جوابه وما توهم بعضهم من انه يلزم على ما ذهب اليه تكثر
الكثرة في صفة حقيقية له تعالى عن ذلك فانما يرد لو قال بكون الموجودات
نفس العلم او بكون هذا العلم صفة حقيقية ولعله يقول بان
المترتب على حضور هذه الاعيان والصور وهو انكشافها
على ذاته تعالى امر واحد ليس بكثير او هذا الانكشاف امر اعتباري
ولا محذور في تكثر الاعتبارات او ان الكمال هو العلم الاجمالي
لا غير وفيه ما فيه   والله تعالى اعلم بان يكون ان صفة العالم
اقول لا يخفى ان هذه الصفة عندهم لا تتحقق بالنسبة الى المعدوم
فنقول اما ان يقول المصنف بقدم العالم او كبده فعلى الاول اما
ان يقول بوجوب تقدم تحقق المعلومات من الجواهر العقلية

والصور المرتسمة فيها على هذا الانكشاف كما هو المشهور او بوجود
مقارنته له سواء تقدم او تأخر او كانا معا فعلى تقدير وجوب التقدم
كان التقادم ثم بهذا الانكشاف والعلم متأخرا عن وجود هذه
الاشياء فيلزم ان يكون هذه الاشياء مستفيدا له ثم صفة كمال
وان يكون صدورها بالايجاب والقول بان هذا الانكشاف
ليس صفة كمال وان صدور هذه الاشياء بالاختيار لا يتوقف
على الانكشاف ليس صفة كمال وان صدور هذه الاشياء بالاختيار
لا يتوقف على الانكشاف مكابرة ظاهرة فينبغي ان يكون لعل
هذا الانكشاف متحقق في ضمن العلم الاجمالي بمعنى ان تحقق هذه الاشياء
في ضمن العلم المذكور متقدما يكفي في تحقق الانكشاف لكن قد عرفت
ما في العلم الاجمالي من المفاسد والعجب بعد القول بالعلم الاجمالي
لم يبق حاجة الى القول بتحقق هذه الجواهر وارتسام الصور
فيها ولا الى وجوداتها العينية كافية في العلم بها فان هذا
العلم الذي يكفي وجوداتها فيها غير العلم الاجمالي بالضرورة و
اي حاجة مست الى هذا العلم واثباته حتى يرتكب له هذه المؤونات
التي قد عرفت المحاجة اليها فيه فان قيل بكونه كمالا لا يتوقف الاثبات

كان بعض المفاسد باقيا بعد وعلى تقدير وجوب المقارنة بدون
وجوب التقدم يبقى ان يقال لما لم يكن الانكشاف موقوفا على
تلك الحصولات فمما يستبعد استلزام العلم والتصور لوجود المتصور
اذ لا يتصور كون العلم التصوري او التصديقي علة موجبة لوجود معلومها
ولا كون ثالث علة موجبة لهما فيبعد القول بعدم توقف العلم
على وجود المعلوم بكون القول باستلزامه له تحكما وعلى الثاني
يلزم نفي هذا الانكشاف عنه تعالى ازلا ونفي صدق هذا المشتق
الحقيقي عن المصدري فيما تقدم على حدوث العالم وكذلك يلزم
الايجاب في صدور هذه الاشياء الا على الاحتمال السابق و
القول بالعلم الاجمالي وقد عرفت ما فيه ولهذا ذهب بعضهم
الى اثبات المعدومات في الازل وانه لا يستند الى الشيء
حتى يتأتى الترديد بانه هل الفاعل مختار فيه ام لا ويرد عليه
دلائل ابطال عدم التناهي وان المركب منها ممكن محتاج الى
جزئه فيستدعي مؤثرا والمؤثر في الكل يجب ان يكون مؤثرا
في جزئه وذهب بعضهم الى ان تعلق العلم بشيء لا يستدعي
تحقق ذلك الشيء وينبه عليه ان الناس كافة يعلمون الاشياء

التي لا وجود لها في الخارج اصلا وعندهم ان لا وجود لها في الذهن
ولا ثبوت للمعدومات فهو عندهم معدوم مطلق ولا يستنكفون من
ذلك وهذا شأنهم قاطبة عبيدهم وزكيهم ولو فرضنا ان احدا منهم بلغ
في جد العلم ونشأ في البحث عن الاشياء الدقيقة وواظب الكشف
والتنقير عن الاسرار الخفية ولم يتفق له سماع هذه المقدمات
التي تذكر في مبحث الوجود الذهني وشبهه لم يعرض له الاشكال
عن هذه العقيدة ولم يرجع عن زعمه هذا ودعوى انه يستشكل امر هذا
العلم ويتردد في انه كيف حصل له هذا التصور ولم قال انه معدوم
لا وجود له اصلا او يقول بثبوت له على نحو من الانحاء في موطن من المواطن
من تلقاء نفسه بدون القاء احد من اهل الوسوسة قريب من المكابرة
ولعل هذا المذهب اسلم وفيه تخلص من مفاسد العلم الاجمالي وثبوت
المعدومات وما في المذاهب المأثورة من اساطين الحكمة من قيام
الصور العلمية بذاته تعالى او بجوهر مجرد هو المبدع الاول له تعالى كما سبق
تفصيله وكذلك ما سيجيء من حضور الاشياء باعيانها المصرح
وانتفاء القبح يدل على صدقه اقول يمكن ان يكون مراده ان انتفاء
القبح عن افعاله تعالى يدل على صدقه ~~اقول يمكن ان يكون~~ في كل موضع

يحكم العقل بقبح الكذب وهو كل موضع لا يتصور في الكذب فائدة يجازى
قبحه او يزيد عليه فلما كان من جملة ما جاء به النبي صلعم انه تعالى صادق في
جميع الاقوال ثبت صدقه تعالى عموما ولي ان اقول ان العقل يكفي حكمه بقبح
الكذب في خصوص الكلام المتضمن لصدقه تعالى عموما اذ لا يتصور
نفع في هذا الكلام يخرج عن القبح لانه لا يزيد على الاخبار في الكلام
الذي اخبر بهذا الكلام عن صدقه فانه اخبار اليه عن صدق نفسه
كما قيل ان مدلول الجملة الخبرية هو الصدق والكذب احتمال عقلي
خارج عن مدلوله ويمكن الاستدلال على حكم العقل بصدقه في هذا الخبر
بخصوصه او في جميع الاخبار انه لولاه لم يكن له فائدة اذ العقل
يجوز الكذب في جميعه ولا يتحقق ههنا دليل يورث الظن بصدقه
بل كل ما يدل على صدقه تعالى يورث العلم به او لا يورث الظن اليه ولا
فائدة في الاخبار سوى ايراث الظن والعلم بمضمونه ونعلم اليه ان
منشأ حكم العقل به هو العلم بانه لا ينبغي ان يصدر منه تعالى وهو منزه عن القبح
فيثبت بهذا ان العقل يحكم بقبح الكذب خصوصا او عموما ويمكن ان
يكون مراده ان انتفاء القبح يدل على صدقه تعالى عموما بلا توسط خبر
آخر معلوم الصدق وذلك لانه تعالى غني مطلق لا حاجة له الى الكذب

ولو كان الا ذلك حاجة فرض فرض العباد وعجزه من المخوفين وكذا يلغى
ان العيال لمجرّ البهيم لاكحاج الى الكذب فان العيال لمجرّ البهيم و
التلطف بهم اما في ما يتعلق بالتكليف او في عجزه والثاني لا حاجة فيه
الى الاخبار بغير الاخيار والاول غنية عنه والاول فمما لا يحسن الكذب
لاجله لان من لا ينجع فيه الصدق لو وكل الى عمله وجوزي على سوء
صنيعه ولا في مكافاة فلو كان حسنا في مثل هذه الصورة لحكم
العقل بقبح الكذب لانه قبيح لا يحسن ارتكابه الا بالاندفاع اليه
مزورة او بالترديد بينه وبين قبيح يساويه او يزيد عليه وليس في
شيء من التقدير بين ما ذكرناه وعلى ما علمت الثالث وهو ان
الكذب في الكلام ثم الكذب والصدق كما يطلقان على مطابقة النسبة
للواقع وعدمها كذلك يطلقان على الاخبار عن الشيء على ما هو به
والاخبار لا على ما هو به وهو المراد بالكذب في الدليل والكلام كما
كما يطلق على ما هو به التكلم يطلق على التكليم كالسلام بمعنى التسليم
وهو المراد والية ههنا فلا يرد ان الكذب في الكلام ليس من قبيل
الافعال بل من صفات اللفظ فالاولى ان يقال خلق الكلام
الموصوف بالكذب قبيح وان كان مشتملا على حسن كالكذب

الثاني في القول هذا انما يتم على مذهب بعض المعتزلة حيث حكموا بقبح الكذب
مطلقا واما على مذهب المصنف قدس سره انما يحكم بقبح الكذب
لو لم يكن نافعا كيف والشرع قد كشف عن حسنه وعندهم ان الشرع
انما يكشف عن الواقع وليس يكشف عن غير الواقع وقد سبق في كلامه
ان الشر الذي يغلب خيريته فهو خير ومن البين ايضا ان الكذب
المشتمل على حسن نظيره فالصواب في تحقيق الدليل ما ذكرناه
الثالث لان اذا لم يجز وقوع الكذب في كلام الله لم لم قد يقال ان اراد
بالجواز الاحتمال العقلي فنفيه ان ذلك الجواز ليس من فعله حتى يستدل
على انتفائه بوجوب الاصلح عليه او بعبارة اخرى لم يترتب المفسدة
الا على الاحتمال لا على الكذب الذي هو فعله لو فرضنا فلا يلزم منه
ترك الاصلح ويمكن دفعه بان الجواز وان لم يكن من فعله بلا واسطة
لكنه مما يقدر عليه ايجادا واعداما باسبابه وهذا القدر كاف
فيما نحن فيه وعلى تقدير التسليم لا يلزم انتفاء الجواز بهذا المعنى الا كان
وللتلازم ولا يلزم منه انتفاء الجواز بمعنى الامكان العام المقيد بجانب
الوجود على ان الجواز بهذا المعنى امر وجداني يجده العقل في نفسه
اذا رجع اليه فنقول اما ان يجد العقل هذا الجواب في نفسه او لا فعلى

في الاول هذا الدليل شبهة وتشكيك لمعارضته بالضرورة الوجدانية
وعلى الثاني يكون انتفاء هذا الجواز معلوما ضرورة فلا وجه للاستدلال
على انتفائه بهذه المقدمات لا يقال هذا الجواز موجود في النفس ثم
يرتفع بالدليل كما في سائر الدلائل فان كل دليل يرفع احتمالا
كان قبله لانا نقول هذا الدليل ليس دليلا يرفع الجواز الموجود
وانما هو دليل على ارتفاع الجواز وانتفائه والدليل الرافع للجواز
والاحتمال هو الذي يدل على نقيض المجوز وفرق بين الرافع
للشيء والدال على ارتفاعه وان اراد بالجواز الامكان العام
المقيد بجانب الوجود فلا ان عدم الوثوق والتعويل على اخباره
بما ذكر لا يترتب عليه لجواز ان يكون ممكنا ولا يجوزه العقل جهلا
ويمكن الجواب عن ذلك بان الكذب ان كان ممتنعا امكن ان
يحصل العلم به يقينا لا يزول بتشكيك المشكك واما لو كان
ممكنا فالعلم بعدم جوازه يكون جهلا مركبا ومن شانه ان يزول
بتشكيك المشكك يترتب عليه المفاسد المذكورة في الدليل
والحاصل ان الاعتقاد بامتناعه اما على سبيل الوجدانية البداهة
او بالدليل وكل من بديهة الوهم والدليل الفاسد يتطرق اليه

الزوال ويجوز عليه ذلك وفي امكان تطرق الزوال مفاسد ذكرت
في الدليل وعند التامل يظهر انه يمكن اختيار كل من شقي الترديد ولو
قلنا بان الجزم لا يحصل الا في صورة اليقين كما هو مذهب بعض كان
دفع الاشكال اسهل ويرد على ذلك انه كما يمكن تطرق الزوال
في الجهليات بالتفطن لموضع الجهل وفساد الدليل كذلك يمكن تطرقه
الى اليقين بنسيان بعض المقدمات او كلها وكما يمكن في الثاني ان
يحفظ الانسان عن النسيان رعاية للمصلحة كذلك يمكن ان يحفظ
في الاول عن الالتفات لعنة هذا الخطاء ويديم الجهل لما ذكرتم
بعينه وايضا هذا التقرير مبني ان يكون تطرق الاحتمال لازما لامكان
الكذب واللازم فاسد لما فيه من المفسدة فنقول ان لم يتحقق
هذا التجويز فما وجه الاستدلال عليه بالمفسدة لانه وجداني
كما علمت وان تحقق كان الاستدلال باطلا ويمكن دفع هذا الاخير
بان التجويز غير متحقق الآن لكن الكلام في انه هل يبنى على خطاء
يمكن ان يتطرق اليه زوال اولا وهل هو من بديهة الوهم او
العقل فالاستدلال على عدم تطرقه فيما سيأتي بلزوم المفسدة
والمعونة على عدم امكان الكذب في نفس الامر واما ان الجزم

لا يتحقق الا في اليقين فغير نافع فيما نحن فيه لان الجزم في غير اليقين وان لم يحصل لكنه ربما يشتبه الامر فيحسب الانسان ما ليس بجزم جزما فهذا الذي يحسب غير الجزم جزما لا يرتفع وثوقه بالاخبار المذكور فلا يلزم المفسدة على مثل هذا الجواز والاحتمال الذي لا يحسب صاحبه تحققه بل ينفيه فلا يتم الدليل ومنع وقوع الاشتباه المذكور مكابرة الخ والنقص على انه لو تم اجماعا ليس المراد اثبات هذه المقدمة بالاجماع بل ان هذه المقدمة بالاجماع اجماعية اتفق العقلاء على حقيقتها او بداهتها والفرق ظاهر فلا يرد ان دعوى الاجماع في هذه المقدمة تكميل الدليل مستدركا اذ الاجماع في اصل المطلوب حاصل الخ اعني وقت صدقنا وكذبه لم يبغي تحقق مجموع الصدق والكذب المذكورين فلا يرد ان كذب الكلام النفسي لا يختص بوقت دون وقت بل هو قديم دائم نعم يمكن ان يتوهم من يكون كذبه في بعض الاوقات الحمل دائما متمم به وهم كذبه فلا حاجة لا لتخصيص الا لحكمة بوقت دون وقت فتدبر الخ اللهم الا ان يقصد وانه لك لم يبغي انه استعمال هذه المقدمة وهو تنزيه فعله تعالى عن النقص والقبيح لا قبح

الا في مقام الزام المعتزلة لا في مثل هذا المقام الذي لا يناسب فيه الالزام وانما المراد فيه تحقيق المرام ولما لم يصح استعماله لم يتم نفي الكذب عن الكلام اللفظي مع ان الاهم نفيه الخ مرجع الصدق والكذب لم اقول حاصله ان كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام النفسي ولما بطل اللازم بطل الملزوم ولا يخفى انه لم يلزم امتناع ايجاد الكلام اللفظي الدال على المعنى الكاذب وعدم دخوله تحت قدرته مع انه لو خلقه في العبد بناء على قاعدة خلق اعمال العباد فالذي يمتنع منه لم ايجاده على وجه ينسب اليه لم في الكل وهو خلقه في غير المكلف فيجب ان يكون ايجاده في غير العباد والمكلفين غير مقدور له لان ملزومه وهو الكلام النفسي الصادق الازلي صادر عنه لم ايجابا وما يمتنع بالنظر الا ما هو موجب فيه غير مقدور او نقول حدوث اللفظ الكاذب عنه لم في غير المكلف موقوف على ممتنع بالذات وهو قيام صفة ناقصة هو المعنى الكاذب به لم والموقوف على الممتنع بالذات غير مقدور له وانت خبير بكونه مكابرة ظاهرة واليه فان خلق هذه الالفاظ في الهواء مقارنة لخلق الحركة في آلات العباد التي هي الات التكلم ممكن وواقع ولو فرضنا عدم العباد والاته يلزم ان لا يكون ممكنا فيكون

خلقه لم لبعض مخلوقاته موقوفا على آلات واسباب خارجة عن تلك المخلوقات وموضوعاتها توقفا ذاتيا لا عاديا وهو خلاف مذهب الاشعري ولا يتوهم ان اللازم لمذهب الاشعري هو امتناع خلق الكلام الملزوم الكاذب الذي يكون في الواقع كلامه ويكون مستندا الى كلام نفسي له لم واما مجرد ان يخلق كلاما كاذبا منسوبا اليه في الكل ولا يكون تابعا لكلام نفسي فغير ممتنع لان ذلك يفضي الى ان يجوز ان يكون كل كلام منسوب اليه لم في الكل كالكلام به موسى في الطور كاذب فلعله غير كاذب مستند الا لكلام نفسي فلا ينفع في اثبات صدقه لم في الكلام اللفظي انه لا يوجب انما الحكم بالصدق على كلام نفسي لصدق عليه لم بعد الفاء ومن جهة ذلك الالقاء انه لم متكلم حتى يلزم قيامه به لم ويكون كلاما نفسيا وليس المحكوم عليه بالصدق ما يكون له كلام نفسي حتى يحتمل بعض ما خلقه الله لم في الاجسام مما ان يكون غير مشتمل على كلام نفسي ويكون كذبه بل ما ذكرناه من الكلام الذي يصدق عليه لم بسبب ايجاده انه متكلم وقد علم بالاجماع والاخبار والتواتر منهم ان كل كلام اظهره لم على سبيل خرق العادة فهو متكلم به فيكون صادقا باستلزامه الكلام النفسي واستلزام كذبه

كذبه وان لم يدل المعجزة على انه متكلم به اذ اقصى ما يدل عليه المعجزة انه مصدق في دعوى النبوة ويعلم به صدقه في دعواه لا ان الخبر الذي تضمنه الكلام صادق البتة لانا نقول اما ان يكون ايجابه للكلام النفسي بحيث يكون الكلام اللفظي ملزوما للكلام النفسي او يكون لصاحبه اياه مجرد اتفاق ودل عليه التواتر والاجماع المذكوران فعلى الاول يلزم ما ذكرنا من امتناع خلق الكلام الكاذب في الاجسام الجامدة وتوقف خلقه لم على آلات واسباب وعلى الثاني لا يكون كذب ذلك الكلام اللفظي الذي يستند اليه لم ممتنعا والكلام في الشرح ان المدعى امتناعه لا مجرد عدم وقوعه ثم لا يخفى ان كون كلامه لم مشتملا على كلام نفسي انما يستفاد من السمع عندهم فان الدليل عليه هو اجماع الانبياء والتواتر منهم كما سبق في الشرح والسمع قد دل على صدقه بدون حاجة الى اثبات الكلام النفسي على ان المتواتر منهم كما سبق هو انه لم متكلم واطلاق هذا القول منهم دليل الكلام النفسي ومن المعلوم ان هذا القول منهم ان كان من تلقاء انفسهم غير مستند الى الوحي لم يكن فيه دليل لجواز الخطاء عليهم فيما لم يستند الى الوحي وفاقا وانما الخلاف في وجوب استناد اقوالهم عموما الى الوحي وان كان من الوحي توقف

الاستدلال به على صدقه تعالى وهو دور فان قلت لعل صدق
هذه الالفاظ التي يستدل بها على ثبوت الكلام النفسي ثابت باجماع
الانبياء الذين ثبت صدقهم بدلالة المعجزات وصدق غيره ثابت
بهذا الدليل نعم يلزم ان يكون لا يمكن الاستدلال على الكلام النفسي
بمعونة هذا الدليل وهو غير مضر اذ في الدليل الآخر غنية عنه قلنا الظاهر
ان هذه الدلائل كلها واردة على دعوى واحدة فلما كان مدلول
الدليل الثالث عاما كان الاول ايضا كذلك غير ما ذكرنا والتزام
كون الدليل الثالث يدل على الزائد على دعوى هذا المبحث بعيد و
ههنا شيء آخر وهو ان الكذب في الكلام اللفظي واقع البتة لتضمنه
الاكاذيب على سبيل الحكاية وقد تقرر عندهم ان الكلام النفسي
هو المدلول المطابق للكلام اللفظي فوجب قيام الكذب بذاته
لكونه جزء للكلام النفسي القائم بذاته والا لزم ان لا يكون العارض
لمعنى القائم عارضا بتمامه هف ولو قيل بان الكلام النفسي ليس
مدلولا مطابقيا للفظ بل هو مدلول التزامي له فمع كونه خلاف ما
صرحوا به ينهدم بنيان اصل الدليل لان مدلول الكلام اللفظي الكاذب
التزاما لا يكون معنى البتة والا لزم ان يكون العلم بالكاذب

العالم وكذا ارادته نقصا فان كلا منهما مدلول الكلام اللفظي الكاذب
التزاما اما الاول فلان علمه تعالى بتلك الاكاذيب لازم واما الثاني
فلان الحوادث باجمعها واجب الاستناد الى ارادته على قاعدة خلق
الاعمال واذا ثبت ان قيام المعنى الكاذب بذاته واجب فمن
اين يلزم ان كذب القائم بذاته تعالى اذا كان محكيا له لا يكون نقصا
واذا كان على غير هذا الوجه يكون نقصا فان الكذب ان كان
نقصا امتنع قيامه به تعالى على اي وجه كان وان لم يكن نقصا لم يكن
محذور في قيامه بذاته تعالى نعم لو لم نقل ان الكذب نقص بل انه
فعل قبيح ظهر الفرق فان التكلم بالكذب والقائه هو القبيح
دون حكايته فان قيل اللازم لا يكون صفة صفة نقص وانما
ان لا يتحقق يكون ما يخل اليه صفة تامة نقصا فهو تحكم فربما لا
يكون المركب من الكذب النقص نقصا وكذا المنحل اليه قلنا
هذا مع انه في البطلان لا يثبت المدعى على تقديره فان اللازم
من كذب الكلام اللفظي ليس الا تضمن الكلام النفسي له واما كونه كلامه النفسي
بتمامه كاذبا فلا فان الكلام النفسي غير منحصر في مدلول الكلام اللفظي
فضلا عن ان يكون منحصرا في مدلول الكاذب منه الى ان قال والا

جاز زوال ذلك الكذب اه هذا مبني على ما ذهبت اليه الاشاعرة
من وحدة الكلام النفسي والا فلا مانع من ان يقوم بذات شيء واحد
معنيان احدهما صادق والآخر كاذب اذ لا يلزم اجتماع الصدق
والكذب المتقابلين في موصوف واحد وان الصدق والكذب
بمعنى الاخبار عن الشيء لا على ما هو به فلا يتقابلان بشيء من اقسام
التقابل فعلى هذا لم يكن للمستدل حاجة الى هذه المقدمات التي
يتطرق اليها المنع بل كفى ان يقول لو اتصف بالكذب لزم
ان لا يتصف بالصدق اصلا مع انه علمنا انه تعالى اخبر بالصدق
في كلامه كاثبات التوحيد والعلم والقدرة وغيره لا يقال هذا
يتوقف على ثبوت ان هذه كلامه تعالى وهو انما يعلم بالمعجزة واجماع
الانبياء وهو دليل مستقل على صدقه ولا يحتاج فيه الى اخذ مقدمة
اخرى ولهذا احتيج الى ان لا يؤخذ فيه غير المقدمات العقلية لانا
نقول دلالة المعجزة اولا انما هي على كونه كلامه تعالى واما انه صادق
فهو دل عليه فانما هي ثانيا فلو اخذنا فيه هذا القدر لم يلزم جعل
الدليل الثاني جزء للدليل الاول على ان كلام الله النازل على
نبينا صلى الله عليه وسلم لكونه معجزا يدل على كونه كلام الله تعالى فلو اخذنا كونه كلامه لم

يحتج الا اخذ امر زائد على حال الكلام ومقدمة اجنبية عن موضع البحث
والقول ايضا لمكنه ان يقول قد ادعيتم ان كل شيء فيمكن ان يخبر عنه وكلامنا
في انه لا حاجة الى هذه التكلفة بل ندعي ان امتناع اخبار من علم الاشياء
كلها بشيء منها خلاف البديهة وهذه المقدمة اظهر مما ادعيتم
وايضا على تقدير اخباره تعالى بالصدق ثانيا اما ان يكون الكلام
النفسي الذي هو مدلوله حادثا او نفسيا قديما فان قلنا انه حادث
لزم حدوث كلامه تعالى وهو باطل وايضا يلزم ان يتعدد كلامه تعالى فوجب
دفعا للمحذور الاخير ان يزول الكلام القديم حتى يكون ذلك
الكلام الحادث مكانه لامتناع اتحاد الحادث مع القديم وان قلنا
انه قديم لزم تعدد الكلامين او اجتماع الصدق والكذب المتقابلين
او خلاف ما فرض من تحقق الكلام الكاذب القديم ولم يلزم
زوال القديم بالعدم الطاري وعلى ما قررنا ظهر ان فرض الصدق
انما يحتاج اليه لابطال احتمال القدم ولا حاجة فيه الى فرض كون
الصدق مقابلا لذلك الكذب بل الصدق المقابل للكذب مطلقا
كاف وايضا ظهر ان ههنا محذورا آخر هو حدوث الكلام النفسي
وبطلانه اتفاقي عندهم و واضح اللزوم بعد ابطال الشق الاول فذكر

وذكر محذور زوال القديم مع ان بطلانه مما يورد عليه المنع كما ذكر سابقا
في الشرح غير جيد فان قيل لو لم نلتزم كون الصدق مقابلا لذلك
الكذب لم يتم الدليل لجواز كذب المعنى الواحد النفسي باعتبار قضية
قضية اخرى قلنا هذا الوهم لو ورد على هذا الدليل سوا قيد الصدق بذلك
القيد اولا لان القضية الموصوفة بالصدق غير الموصوفة بالكذب
لان المفروض ان المعنى الكاذب كان قائما به تعالى وانه اوجد اللفظ
الصادق ثانيا وان في غير الاول البتة وليس المقصود دفع الضرورة
في انه لم اولى من علم شيئا يتمكن من جعل الكاذب صادقا لاستحالته
ضرورة واتفاقا   الشارح كان رجوعا الى الوجه الاول
اقول فيه نظر ظاهر فان كونه نقصا في الوجه الاول جزء الدليل
ولا يتم بدونه بخلاف الثاني فان حديث النقص اذا اخذ في
دفع النقض لا يكون جزءا من الدليل لان المقدمة المأخوذة
في الدليل وهو امكان الاخبار عما علم به المخبر حق وصدق ولا
يتوقف العلم به على العلم بكون الكذب نقصا وغيره من المقدمات
لا يحتاج اليها قطعا فلا يكون جزءا من الدليل الثاني وان احتج اليه في
دفع النقض وايضا يجب ان يدعى كون الكذب نقصا في الدليل

الاول على وجه القطع والا لكان النسبة لا الا بالاحتمال وهو باطل
بخلاف حديث النقض ولا يحتاج فيه الا دعوى بجزم وانما يحتاج الا
دعوى عدم النقض في الصدق وهو غير المقدمة المأخوذة في الدليل
اعني كون الكذب نقصا   لا خفاء عليك ما فيه من المنع
ثم لا يخفى ان المنع المجرد على هذا الدليل مشترك بينه وبين الاصل
وانما يتوجه على تقدير ابداء الفرق بينهما وحديث النقض وعدمه وقد
ذكره الشارح ودفعه فهذا المنع الذي اشار اليه لا توجيه له اصلا
وتفصيل اجرائه في هذا الوجه ثم فان قلت لو اجري هذا الدليل
في اللفظي يتوجه ان لك على تقدير قدم كذب الكلام النفسي انما يلزم امتناع
الصدق على تقدير قدم كذب الكلام النفسي انما يلزم امتناع الصدق
لزوم حدوث الكلام النفسي الصادق وتعدد كلامه النفسي لا
زوال القديم قلت قد عرفت انه امر لازم على اصل الدليل ولا
دخل لاجرائه في الكلام اللفظي   الشارح فلانه تجوز واحدث
صفة اللفظي ثم يوهم كلامه ان تقدير قدم كذب الكلام اللفظي
يجعل الدليل تاما وليس كذلك فان صدق الكلام اللفظي لا يتوقف
على زوال كذب الكلام اللفظي الاول ولا يكفيه هنا ما ذكرنا سابقا من

بناء الكلام على وحدة الكلام فان كلامه اللفظي لم يقل احد بوحدته
الشارح اجماع العلماء ثم اعلم انهم اختلفوا في حصول النتيجة
بعد الدليل فذهب بعضهم الى ان حصوله بعده واجب عقلا وذهبت
الاشاعرة الى انه واجب عادة بمعنى ان عادته تعالى جرت بافاضته
عقيب حصول الدليل وقد كان يمكن ان لا يحصل العلم بها بعده
وان كان الدليل وصدق مقدماته ملزوما لصدق النتيجة ثم
انهم اختلفوا بعد اتفاقهم على ان العلم بالنتيجة يحصل بعد العلم
بحصول ملزومها العقلي اما عقلا او عادة في انه هل يحصل بعد
العلم بلزومها العادي او هل يحصل بعد الظن والمراد بالملزوم
العادي ما يتكرر حصول اللازم بعده ويعتاد لا يتخلف عنه ثم
وان كان امكان تخلفه معلوما وذلك الكلام في الضروريات
العادية كعدم قلب الجبل الفلاني ذهبا وعدم كون زيد المتكلم
ملكا الى غير ذلك اذا تمهد هذا فنقول على تقدير القول بالحسن
والقبح العقليين يكون المعجزة وظهورها ملزوما عقليا لصدق من ظهرت
في يده لقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب واما على تقدير عدم
ذلك القول فقابل قاعدة غاية ما في الباب ان يكون ملزوما

عاديا فافادتها العلم انما يكون من قبيل افادة العاديات لا
القطعيات وقد تقرر ان افادتها العلم موقوف على العلم
بالعادة ولولاه لم يحصل العلم اصلا ولم يقل احد بان ما لا يكون
ملزوما عقليا ولم يعلم العادة فيه يفيد العلم فعلى هذا يشكل الامر في
المعجزة النبي الاول وكيفية دلالتها فانها ليست ملزوما عقليا
ولا مما علم العادة فيه فان قلت دلالة المعجزة على الصدق بجريان
العادة متصور على وجهين في بادي الرأي احدهما ان يتكرر الصدق
ويعلم تحققه مقارنا لاظهار المعجزة فيكون المعجزة ملزوما عادة للصدق
ومن المعلوم ان الصدق في دعوى النبوة ليس مما يعلم بغير المعجزة من
الحس والعقل حتى يعلم مقارنته لها بهذا الطريق من دون حاجة
الى دلالة المعجزة فهذا الطريق لا يتأتى في دلالة المعجزة وثانيهما
ان يتكرر تخلف ظهور المعجزة عن دعوى الكاذب التي علم كذبها
اما في دعوى النبوة او غيرها من الدعاوى ويعلم الكذب في دعوى النبوة
بانتفاء شرائطها من طهارة المولد وشبهها او بوجود الموانع
كالمنفرات وغيرها فيكون الكذب ح ملزوما عادة لانتفاء
المعجزة فوجود المعجزة على هذا يدل على صدق المدعي ضرورة دلالة

العقليات ايضا

انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم نعم يتوقف دلالة المعجزة على تكرر
الدعاوى الكاذبة ولاتيانه بدونه فلك تحقق الدعاوى الكاذبة
قبيحة ولو توقف النبوة ودلائلها على امر قبيح بعيد الا ان هذا
لا يتاتى الا على مذهب المعتزلة دون الاشاعرة النافين
للحسن والقبح واليه يتوقف على ان تكرر الدعاوى الكاذبة
بدون النبوة وخلو ذلك الزمان عن نبي بعيد نعم ربما كان
الزمان خاليا عن نبي اكتفاء بالنبي السابق فوجود دلالته وههنا
لا يتصور سبق النبي على انه يلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا في
زمان تكرر الدعاوى الكاذبة على ارسال الرسل واظهار
حجتهم وفيه ما فيه من الشناعة ثم لا يخفى ان العلم بكذب دعوى
النبوة بانتفاء الشرط او وجود المانع مما لا يتصور ههنا فان هذا
الاشتراط والمنع انما يعلم بالحسن والقبح العقليين وعلى تقدير
انتفائه لا سبيل الى العلم به فان غاية الامر ان يكون ارسال
فاقد الشرط او واجد المانع قبيحا ولا وجه لكون المنفر مثل الجذام
والبرص وشبههما من الامراض المنفرة والاخلاق الذميمة مانعا
من الارسال الا انه قبيح من الحكيم ان يرسل من يكون موصوفا

بالصفات المذكورة والتعلل مناقضة للغرض فان الغرض من
الارسال اتباع الناس للرسول والصفات المنفرة اليه في الاتباع
وينافيه ذلك الفساد فان الكلام في مناقضة الغرض كالكلام في
اصل الارسال لمن اتصف بالمنفر من انه غير قبيح فلا مانع من
فعله والاتيان بفعل لا يتاتى المك ولا تحصيل منه وعليه نقض الكلام
في فاقد الشرائط ولا يجدي تفسير كون دلالة المعجزة عاديا بانه
مما اجرى الله تعالى عادته بخلق العلم عقيب مشاهدتها على ما في المواقف
فان جميع العلوم عندهم عادية بهذا المعنى والكلام في العلم
الحاصل العادي بالمعنى الاخص وانه مما يتوقف على العلم بالعادة
في المعلوم اتفاقا وليس وقوع العادة المذكورة في العلم مغنيا
عن العلم بالعادة في المعلوم اذ العادة جارية بعدم افادة
ما ليس ملزوما عاديا ولا عقليا لشيء العلم به وبهذا الطريق علمنا
ان المشركين لم يجزموا بكذب النبي وان الملك لم يعلم بخيانة
امينه الفلاني ولو اتهم هذا الامين وتقنع واعتذر عن اظهار الحزن
والخوف بانه لعل السلطان علم عن الفعل الكذائي اذا اختلفت
واسات اليه مع انه ليس ملزوما للخيانة والاساءة اذ يجوز ان

ان يخلق الله فيه العلم بها عقيب رؤيته وان لم يكن ملزوما لها كما
لذته اولوا الالباب ولا سيما بالقصر يكثر به اللوم والشدة
هذا فان قيل الواجب ان يكون دليل العلم ملزوما عادة في
الواقع بحيث لا يتخلف عنه المعه والمدلول واما كون هذا التكرر
والدوران معلوما قبل الاستدلال وكون العلم به شرطا
لانتقال من الدليل الى المدلول فمم قلنا لعل هذا مكابرة ومخالفة
من العقل فان العقل يحكم بديهة بان من لم يعلم التزوم بين الامرين
باحد الوجوه لا يعلم باحدهما من الاخر على ان الكلام السابق
يعود فيه ايضا فان من لا عهد له بشرب السقمونيا ولا تجربة
له اذا شرب السقمونيا عند اصحابه المماثلين له في عدم العهد
بشرب ذلك ويظهر بحجة من تاثيره وخاصيته مدعيا العلم
بترتب الاثر المخصوص على شربه لتوجه منهم اشد اللوم و
التوبيخ عليه وههنا شيء اخر وهو ان دلالة المعجزة على ان
قائله صادق في ادعائه وهو انه ارسله من يدعي انه ارسله
وليس دعواه مختلفه مفتراة واما ان خبره صادق بمعنى انه مطابق
للواقع فلا ويلوح اليه التمثيل الذي سيجيء في الشرح من حكاية الملك

ورسوله واحتجاجه بانه يقوم ويقعد على سريره ثلث مرات في
فعل الملك ذلك موافقا لدعواه فانه انما يفيد العلم عادة بكونه
صادقا في دعوى رسالته واما ان ما يقوله المرسل في نفسه او من
جانب من ارسله فهو مطابق للواقع فلا فصدق النبي في انه تعالى
صادق اما لانه قال من قبل الله تعالى فدور واما لانه من قبل
نفسه فلم يثبت صدقه في غير الخبر الذي ذكرناه واليه قد اوى
تصويب الصحابة وتصديقهم للنبي صلعم في اقواله وافعاله مشروطا
بكونه من قبل الله تعالى والخصم ردوا امره صلعم بانه ان كان
من قبل الله تعالى فصدقنا وامنا وان كان من عندك فهو مما يخير
التامل فيه لان فيه كذا وكذا وان النبي صلعم كان يجتهد وقد كان
يصيب ويخطي ويرجع الى راي غيره كما انه رجع الى راي الحباب
في المنزل ببدر ورجع الى قول الانصار في رد التزام الاتاوة
للاحزاب ورجع عن النهي عن تابير النخل الى رايهم وكان يرجع
الى قول عمر بن الخطاب كثيرا فقد علم ان صدق كلامه غير معلوم
بالمعجزة ومحل ذلك قدر رواه الجمهور واستدلوا به على الاحكام
الكلامية والاصولية ثم ان قول انه اجماع العلماء وشمه في المسالك

الا اجماع الانبياء مستدرك لا طائل تحته اذ لا يمكن التمسك في هذا
المطلب باجماعهم فتامل فان قلت يرد عليك ان اثبات
صدقه بالمعجزة يتوقف على اثبات كلامه لان عمدة المعجزات
هو كلامه فاثبات صدقه به يتوقف على العلم بان له
كلاما والتزام ان صدقه لا يعلم بهذه المعجزة ما لم يظهر معجزة
اخرى فيه ما فيه قلت لعل مراده انه لا يتوقف دلالة المعجزة
على ثبوت كلامه بدليل آخر فان كلامه لكونه معجزا يدل
على انه فعله وفيه ان كونه معجزا لا يدل على انه فعله بل
انما يعلم كونه فعله بما تقرر عندهم من ان لا مؤثر في الوجود
الا الله كما سبق الاشارة اليه بل الصواب في الجواب
مطابقا لقواعدهم ان اللازم هو العلم بانه فعله لا انه كلامه
فان كلام كل احد من فعله وليس كلامه وانما هو كلام
هذا الشخص فلا يتوقف اذن دلالة المعجزة ولا كونه [illegible]
على ثبوت الكلام له من حيث انه كلامه ان البقاء
البقاء ليس من السلوب والاضافات ثم يريد ان مبدا
الاشتقاق يجب ان يكون قائما بما اشتق له الا السلو

والا منافات والوجود غير مسلم لجواز ان يكون هناك معنى آخر
ينتزع من ذات الواجب تعالى ولا يكون من الموجودات الخارجية فلا
يثبت المطلوب وان اراد به نفي الزيادة على الوجود والانتزاع
ثم اقول نفي زيادته على الوجود ليس مسئلة مختلفا فيها فحمله عليها
وجه له وعلى تقدير كونه مرادا لا يلزم ان يحمل على نفي الزيادة
بالذات بل يمكن ان يكون يحمل على نفي الزيادة بمعنى كونه صفة
زائدة عليه بحسب الخارج وفيه ان كونه كذلك مما لا يحتمل
اذ الوجود من الامور الاعتبارية فكيف يحتمل كون صفته موجودة
حتى يحتاج الى نفيه ويمكن ان يكون ذهب بعضهم الى ان الوجود
موجود فلعل هذا النفي بالنظر الى ما ذهب اليه ذلك البعض
ثم ان البقاء كما يمكن تفسيره باستمرار الوجود ومن البين انه
صفة للوجود مغائرة له بالذات ولما امكن ان يكون مغائرا
بالذات كما امكن ان يكون مغائرا بالاعتبار فنفيه بناء
على التفسير الاول يرجع الى امر لفظي هو تفسير البقاء بذلك
التفسير دون التفسير الآخر وهو كما ترى فالصواب على هذا
التقدير هو الحمل على ما ذكرنا لعل المراد انه البقاء

صفة للوجود ثم يمكن ان يكون مراده بذلك الاشارة الى ان
البقاء قد عرفت انه على ما فسرناه زائد على الوجود فهو عينيه
وانما يغايره اعتبارا والصفة تغاير الوجود بالذات فهذه
المغائرة لا يكفي فيما نحن فيه بصدده فلعله يفسره باستمرار
الوجود حتى يكون امرا مغائرا للوجود فيصح كونه صفة وانت
خبير بان صفة الوجود لا يحتمل ان يكون صفة زائدة على الذات
بالمعنى المقصود كما ان الوجود كذلك لان صفة الوجود لا يكون
صفة للذات حقيقة ولا يمكن ان يكون ايضا امرا عينيا و
يحتمل ان يكون مراده ان مقصود المستدل ههنا هو زيادة
البقاء على الوجود ومغائرته اياه بالذات ولا يريد ازيد
من ذلك وفائدته ترويج التزام حكم الدليل في جواب
النقض فانه لما كان المدعى ذلك امكن التزام مثله في
الحدوث وانما لا يمكن التزام الحكم لو كان المراد ان البقاء
صفة عينية وفيه ان ذلك وقع في الدليل ومقدمة من
مقدماته والمدعى اثبات انه صفة زائدة على الكلام
الذات والنقض للدليل انما هو بجميع مقدماته باعتبار

اصل الدعوى ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة
للوجود وقد يوجه بان مراده انا نلتزم ان الحدوث ايضا
صفة زائدة على الذات كما في البقاء بعينه لانه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم لا عن الوجود المسبوق حتى لا يكون مغائرا له
ولا عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون كذلك ايضا وفيه
نظر اما اولا فلما عرفت ان النقض باعتبار تمام الدليل والمقصود
لزوم كونه صفة عينية زائدة على الذات كما زعموا انه البقاء
واما ثانيا فلانا سلمنا ان النقض باعتبار دليل مغائرة البقاء
للوجود لكن التزام ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود
لا عن وجود المسبوق لا يغني شيئا اذ له ان ينقض الدليل
بالحدوث بهذا المعنى لا بالمعنى الذي ذكرتم وان نوقش في لفظ الحدوث
بدله بالخروج من العدم الى الوجود فيتم النقض ويحتمل ان يقال
مراده ان الحدوث عبارة عن المسبوقية المذكورة وهو صادق
على الوجود حين البقاء ايضا فيتحقق الوجود بعده ثم وفيه ان المراد
بالنقض بالخروج من العدم الى الوجود فانه ليس صفة حقيقية
مع جريان الدليل المذكور بجميع مقدماته فيه سواء سمي ذلك حدوثا

اولا فلا وجه لكلامه ههنا اصلا الشارح وحقه ان البقاء ثم
اقول وانت خبير بان للمستدل ان يفسره باستمرار الوجود
وان نوقش في صدق المشتق عليه لانه لا يصدق عليه الا
على سبيل الوصف بحال المتعلق فله ان يفسره باستمرار الذات
من حيث الوجود وهو معنى غير محصول فان استمرار الذات
يمكن ان يكون من حيث العدم ايضا فنفس الاستمرار معنى
مشترك يمتاز بقيد الحصول وبتعيّن وبهذا القدر لا يحصل
مقصوده وهو اثبات صفة زائدة غير السبعة ولا غرض له في
ان يكون معنى حقيقيا للبقاء او مجازا بنفس البقاء او لازما
مساويا فالحق في المنع ما ذكرنا ولا يخفى عليك ايضا
ان كلام المصنف ليس ثم فيه ان الدليل على زيادة البقاء و
عدمها كما اعترف به بجاز في زيادة الشرطية وعدمها ولا
مزية في مثل هذا الاعتراض على مثل هذا الشرح وايضا لا حد
ان يقول ان يقول من اين علم ان المصنف اراد بقوله و
نفي الزائد نفي الزيادة الشرطية فلعله اراد به نفي زيادة
البقاء بل هذا هو الحق انه قدس سره لما نفي مطلق الزائد بلا تقييد فيحمله

اشار الى نفي الصفات الزائدة منفية فحمل هذا الكلام على ذلك
المعنى يوجب التكرار في المتن فالانسب حمله على هذا المعنى الذي حمله
وانما اورده بالذكر ههنا لزيادة مناسبة بالمقام الشارح ولا
معنى لذلك سوى الوجود ثم فيه نظر لان استمرار الوجود غير المستمر
بحسب المفهوم ولما اشرنا اليه من ان الاستمرار مشترك بين
الوجود والعدم فباضافته الى الوجود لا يكون عين الوجود وان
اريد بذلك انه ليس له هوية زائدة على الوجود ولو كان من
الصفات الزائدة لكان له هوية غير الوجود لكان يستغنى
فان الهوية منفية عنه سواء كان عين الوجود او غيره فتخصيص
نفي الهوية عنه بالهوية المغايرة للوجود ضايع مع انه ينبغي ان
ينفي عنه الهوية المتحدة مع الوجود ايضا بان الوجود لا هوية
له ومن البين ان هذا التفصيل ركيك جدا فكان الصواب
ان يقول استمرار الوجود امر انتزاعي وليس بموجود حقيقي بالبديهة
الشارح لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود
لذاته ثم يرد عليه ان استناد البقاء الى الذات على سبيل
الاستقلال لا ينافي زيادة البقاء اذ لم يعرض ان البقاء علة الوجود

في شيء من الزمان في هذا الوجه وانما يعرض ذلك في الوجه الذي
سيذكره فالبقاء هو نفس الوجود المستمر واستمرار الوجود
فغايته ما يلزم ان يكون استمرار وجوده غير ذاته ولا محذور فيه
وليس استمرار الوجود شيئا يكون سببا لاتصاف الذات بالوجود
او البقاء بل هو نفس الاتصاف بهما كما قيل ان الوجود نفس
الموجودية لا ما به الموجودية ولو كان الامر كما زعمه المستدل
لزم ان يكون الوجود من اسباب الموجودية فكان وجود كل
ممكن داخلا في سلسلة اسبابه وعلله ولم يتحقق العلة التامة
السابقة والجواب ان ما ذكرتم انما يتم لو كان البقاء من
الامور الاعتبارية واما على تقدير وجوده في الخارج فالضرورة
ان ثبوت الصفة العينية في نفسها متقدم بالذات على اتصاف
الموصوف بها فيكون ذات الواجب ثم في وجوده ثانيا
اي في كونه موجودا او اتصافه به او اتصافه باستمرار الوجود
مفتقرا الى البقاء الذي هو موجود غير ذاته ثم وفيه ايضا نظر
لان صفة البقاء على تقدير وجوده مستند الى ذاته ثم والوسائط
المستندة الى الذات لا تقدح في الوجوب الذاتي كما هو المشهور

وسبق اليه اشارة في مبحث الاولوية الذاتية فلو استند وجود
الذات الى صفة البقاء التي هي واسطة مستندة الى الذات لا
يقدح في الوجوب الذاتي والحق ان استناد الموجودية ابتداء او
استمرارا الى الذات بواسطة او بلا واسطة ثم لان ما يستند اليه
الوجود باقسامه يجب ان يكون موجودا سابقا بالذات على
الوجود المستند وما معه فيكون الذات موجودا بوجود بنفسه
وهذا غير ما ذكره الشارح ويمكن حمله عليه بان يكون مراده ان البقاء
لا يمكن استناده الى الذات للزوم المحذور المذكور فيكون
مستندا الى غيره واستناد موجوديته ثم الى غيره المستند الى
غيره وايضا ثم فحذف الاول لظهوره وذكر الثاني لكنه لما كان
مذهب القائلين بزيادة البقاء استناد الصفات الزائدة
مطلقا الى الذات كان تكميل الامر اولا ثم اعلم ان المراد في
هذا المقام هو عدم زيادة البقاء على الذات ومن الموجودات
العينية فلا وجه لما قاله المحشي من ان بعض الدلائل لا يدل الا
عدم الزيادة على الوجود لا على الذات ومما ينبغي ان ينبه عليه
ان هذا الدليل لا يتوقف على تغير البقاء بالوجود في الزمان الثاني

او باستمرار الوجود ولا يخفى ان احدهما عين الآخر فان
الوجوب الذاتي يستلزم ان يكون الواجب باقيا بذاته ومستمر
الوجود ازلا وابدا ومستغنيا في ذلك عن غيره سواء كان
البقاء عين الوجود او غيره فان الوجود لما لم يكن محتاجا الى غيره لو
لم يكن ما يحذو حذوه ويساوقه من البقاء والاستمرار و
الدوام وما شئت فسمه محتاجا الى غيره لحكم العقل ضرورة بان
هذه المعاني الانتزاعية لا تحتاج الى ما سوى الوجود وعلته فلو علل
اتصاف الذات بالبقاء لوجوده العيني كما قررنا لزم ان يكون
الوجود ايضا معللا به وان لم يكن معللا به تنزلا واستظهارا
لزم كون الوجود معللا بشيء وان لم يكن عين البقاء لما
اخذ في الدليل من ان كون الوجود ذاتيا يستلزم كون
البقاء ذاتيا فيحكم بعكس النقيض لو لم يكن البقاء ذاتيا لم يكن الوجود
ذاتيا فما يتوهم في هذا المقام من ان الدليل موقوف
على تفسير البقاء بالوجود في الزمان الثاني ودعوى اتحادهما
بقرينة تفسيره ثانيا بصفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني
فالكلام اولا كان مبنيا على تفسيره بنفس الوجود وثانيا على تفسيره

بعلة الوجود توهم فاسد وتفسيره ثانيا انما هو في مقابلة عدم
اعتبار علية الوجود في تفسيره ولا يقتضي ان يكون المقابلة
بينهما باعتبار العينية وعدمها بل باعتبار العلية وعدمها
الخ واذا فسر البقاء بهذا المعنى يستدعي المفسدة بدون
ضميمة زيادة البقاء لان تعليل الوجود بها كما اعتبر في مفهومها
سواء قيل بزيادتها او لا واحتمال ان يكون على تقدير كونه
انتزاعيا ذاتيا يستدعي ذاتيا آخر مشترك كما علم من كلام صاحب
المحاكمات فالاستدلال بلزوم المفسدة مع عدم الزيادة
لا وجه له لعدم مدخلية الزيادة في هذه المفسدة لانك كما اعتبرت في
مفهوم التعليل على هذا التقدير لكنك تعتبر فيه كونه صفة والمراد
به الصفة الزائدة فكما يلزم المفسدة من التعليل كذلك يلزم من
كونها صفة لانا نقول المفسدة اللازمة من التعليل لا مدخل فيه
للزيادة واللازمة من كونها صفة بالمعنى الذي ذكرتم ليس باظهر
كما ادعيتم بل هو عين الاول وانما يكون اظهر لاعتبار التعليل
صريحا في هذا التفسير واستغنائه عن التوجيهات التي اشرنا
اليه قال الشـ ورد بان المقابلة في الوجود دائما فيه نظر

لما اشرنا اليه من ان الاستناد الى المستند الى الذات لا ينافي
الوجوب فالصواب في دفع الايراد ما يستفاد مما ذكرناه سابقا
من ان تعليل الوجود بالذات بواسطة وغيرها غير معقول
واما ما اورده عليه الشـ منظور فيه اما اولا فلان هذا الكلام
لا يحتاج الى ان يكون البقاء عين الوجود لما عرفت ان
تعليل كونه باقيا ومستمرا انما يستدعي ان كونه موجودا
ومتصفا بالوجود ايضا معلل به ضرورة ان الاتصاف بالوجود
في الزمان الثاني اذا تم وحصل لم يحتج الى امر سوى الوجود و
علته في الاتصاف بالبقاء هذا على تقدير ان يكون نظر الشـ
الى اصل هذا الوجه الذي لم يؤخذ فيه تفسير البقاء بالمعنى
المذكور واما على تقدير الاخذ المذكور فلا وجه لكلامه
الخ وقد عرفت امكان التوجيه بوجه آخر واما ثانيا
فلان الوجه الاول كما عرفت موقوف على ان يدعى كون
الوجود غير زائد على الذات اذ المدعى ليس كونه عين الوجود
بل عدم زيادته على الذات فلا يتم المقصود بمجرد كونه عين
الوجود بل يحتاج الى ان يدعى ان الوجود عين الذات

وليس زائدا عليه حتى يتم المقصود وههنا لا يحتاج الى ذلك بل يتم المقصود
على تقدير كون الوجود زائدا عليه ايضا فان هذا الدليل يستلزم
كون وجوده ايضا عينه ويبطل كونه زائدا عليه ولي ان الوجه
الاول موقوف على ان يثبت عدم زيادة الوجود بدليل على حدة
وهذا لا يحتاج اليه بل يكفي مؤنة اثباته ايضا الشـ بل التحقيق
تحقيقهما معا كما ذكره صاحب المواقف ثم اقول كانه لم يرجع الى المواقف
فان ما ذكره هو ان يقتضي البقاء الى الذات بدون افتقار الذات
اليه والمراد بالمعية المذكورة فيه هو المعية الزمانية وانما نقله في
ذلك شرح المقاصد واعتمد عليه في النقل والاعتراض وفيه قصور
من وجهين آخرين احدهما ان ههنا احتمالا آخر هو ما ذكرنا انه مراد
صاحب المواقف ولا وجه لاهماله مع انه اظهر مما جعله دليله الوهم
ههنا وثانيهما ان ما ذكره ونسبه الى صاحب المواقف بعد لما نبهنا
عليه من ان احتياج الذات في الاتصاف بالصفة العينية اليها
ضروري وهو يستلزم لاحتياج الذات اليها في وجوده بتقريب
ما سبق ذكره فكان عليه ان ينظمه في سلك ما يرد على ما نقله عن
صاحب المواقف بزعمه وهذا الحكم الجواب عما ذكره صاحب المواقف

ايضا وان وروده على هذا الاحتمال لا يصير عذرا للشارح في تركه
لانه كان ينبغي ان يترك ما ذكره اليه لاشتراكه بينهما
الشرح فتنافي يجوز ان يكون البارى تعالى باقيا ببقاء هو نفسه
اقول اللازم من ذلك هو القدح في الدليل زيادة البقاء
لا اثبات عدم زيادته فالصواب ايراده نقضا على الدليل
السابق على الزيادة لا ايراده في عداد ادلة عدم الزيادة
وكان الحق في الجواب ان يقال على ما اشرنا اليه ان الاتصاف
بالصفة العينية لا يتصور الا بوجوده في الموصوف عينا وكون
الموصوف متصفا بصفة هي عين الموصوف غير زائد عليه
دليل على كونه اعتباريا غير زائد على الموصوف رأسا وهو
المط فهذا ينتظم في سلك سائر الادلة والعجب انه حقق
هذا المعنى وادعى البديهة فيه وايده بنقل كلام القوم في الامور
العامة واهمله ههنا قال في المواقف حاصله ان المثبتين
للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان
الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات واخرى بانه معنى
يعلل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنافين

وينظر به الى الدليل الرابع المذكور في الشرح نفي المعنى الاول من معنيي
البقاء لا اثبات الاستمرار اذ لو لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا نفي
الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا
يلزم ان يكون له بقاء آخر والوجه الثاني واشار به الى الدليل الثالث
المذكور في الشرح نفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم من استمرار
الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء
الذي هو الاستمرار انتهى كلامه موافقا لما شرحه المحقق الشريف
اقول فيه بحث اما اولا فلان البقاء عند من فسره بالمعنى الثاني
ليس اخص من المعنى الاول ولم يريدوا بذلك انه ربما كان
الشيء مستمر الوجود ولم يكن باقيا فان ذلك يوجب ان يكونوا
احدثوا اصطلاحا جديدا في معنى البقاء وليس في ذلك فائدة يعتد
بها واقامة الدليل على ان الواجب تعالى يتحقق في شانه معنى غير
استمرار الوجود وكوازمه يعلل به الوجود امر صعب دونه خرط القتاد
وكذا الدلائل المذكورة في الكتب الكلامية لا تطبق عليه فكان الواجب
ح ان ينقلوا منهم دليلا عليه يناسبه بل الظ ان البقاء بالمعنى
المعروف منهم الشامل لكل مستمر الوجود يلزم عندهم ان يعلل به فوجوده

بهذا اللازم واما ثانيا فلان البقاء الذي هو صفة للذات
اذا كان معنى يعلل به الذات الواجب الوجود كان المعنى
الذي القائم بالذات الذي هو صفة قائمة بالغير ويجري
مجرى العرض ومن جملة الممكنات بالاحتياج الى مثله والتعليل
به اولى واحرى وهل من يقر لزوم ما ثبت في البقاء ويلتجي الى
تعليل الذات به دون الصفة الا كالمستغيث بالرمضاء
من النار ويمكن التكلف في دفعه بان استغناء الصفة
مطلقا واحتياج الذات الواجب الوجود باطل بالبديهة واما
احتياج الذات الى شيء بوجه لا يحتاج الصفة اليها على ذلك
الوجه كالذات المركبة تحتاج الى المادة والصورة والى
كونهما جزئين له ولا يحتاج صفتها اليه فليس مستنكر والبقاء من
هذا القبيل فان الذات تحتاج اليه بان يتصف به والبقاء
لا يلزم ان يحتاج اليه على هذا النحو من الاحتياج نعم احتياج
الذات الواجبة الى شيء باطل بديهة وليس الكلام ههنا فيه
ولا يمكن اخذه في الدليل الاول بل هو حاصل الدليل الثالث
فان قلت احتياج الصفات الى ما يحتاج اليه الذات ضروري

في الجملة وان لم يكن على النحو الذي يحتاج اليه فلما كان الذات في
الاتصاف بالوجود محتاجا الى الوجود والبقاء في نحو خارج لزم احتياج
البقاء في نفسه اليه وهو الدور قلت هذا دليل آخر بعيد عن هذا
الدليل الذي مداره على لزوم التسلسل بمراحل واما ثالثا فلورود
المناقشة على ظ قوله لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن
الوجود مستمرا لان حدوث الاستمرار يكفي لاستمرار الوجود
ولا يحتاج الى بقاء الاستمرار وفيه تامل والامر فيه هين واما
رابعا فلان الوجه الثاني انما ينفي المعنى الثاني اذا ارادوا ابدا
ان البقاء معنى يعلل به الوجود بشخصه وهو غير مسلم فلعلهم ارادوا
بذلك ان البقاء معنى يعلل الوجود بنوعه ويمكن ان يتحقق التعليل
به في بقاء الممكنات دون بقاء الواجب تعالى واما خامسا
فلان الاستمرار لو كان زائدا يلزم احتياج الذات اليه في
الوجود على ما فصلناه سابقا من ان وجود الصفة العينية
مما يتوقف عليه الاتصاف بتلك الصفة وما يتوقف عليه
الاتصاف بالبقاء يتوقف عليه الاتصاف بالوجود لحكم
البديهة بان الشيء اذا لم يحتج في وجوده ثانيا الى شيء لم يحتج اليه

لقا ئه الكريم   المص قدس الله روحه واشريك لمكن ان
يق اراد المص به ان الوجوب ينفي الشريك لانه لو كان له
شريك في هذا المعنى لكان لمجموع الواجبين وجود غير وجود الاحاد
سواء كان ذلك الوجود عين مجموع الوجودين او امرا زائدا
عليه ولكان هذا الوجود محتاجا الى وجود الاجزاء والمحتاج الى
الغير ممكن محتاج الى المؤثر والمؤثر في الشيء يجب ان يكون
مؤثرا في واحد من اجزائه والا لم يكن مؤثرا في ذلك الشيء
وقد ادعوا الضرورة فيه ولا يمكن التاثير فيما نحن فيه في شيء
من الاجزاء لكون كل من الجزئين واجبا فالشريك
يستلزم التاثير فيما لا يمكن التاثير فيه او امكان ما فرض
وجوبه الى غير ذلك من المفاسد فتامل فيه فان دخول
مثل هذا المجموع في الممكن المتساوي الطرفين محل نظر وقد يستدل
عليه بوجوه آخر احدها ان وجوب الوجود يستلزم القدرة
والقوة على جميع الممكنات قوة تامة كاملة بحيث يقدر
على ايجاده ودفع ما يضاده مطلقا وعدم القدرة على
هذا الوجه نقص والنقص عليه تعالى محال ضرورة بدليل

نعم لو لم يعلم ان المحتاج الى الغير ممتنع الا الفاعل ضرورة ولا يحتاج الى اثبات الامكان بينهما

اجماع العقلاء عليها ومن الحكم عادة اجماعهم على نظري ولئن لم يكن ضروريا
فنظري تام متسق الطريق واضح الدليل واستحالة اجماعهم على نظري
لا يكون كذلك اظهر فنقول لو كان في الوجود واجبان لكانا
قويين وقوتهما يستلزم عدم قوتهما لان قوة كل منهما على هذا
الوجه يستلزم قوته على دفع الآخر عن ارادة ضد ما يريده
نفسه من الممكنات والمدفوع غير قوي بهذا المعنى الذي زعمنا
انه لازم لسلب النقص فان قلت هذا انما يتم لو كان ارادة كل
منهما للممكن بشرط ارادة الآخر لضده ممكنا وبالعكس وليس كذلك
بل ارادة كل منهما له بشرط ارادة الآخر لضده ممتنع ونظير ذلك
ان ارادة الواجب للممكن بشرط وجود ضده مح ولا يلزم منه
نقص قلت امتناع الارادة بشرط ارادة الآخر هو الامتناع
بالغير من دون امتناع المراد وامتناعه بالغير يحقق النقص و
العجز تعالى عن ذلك واما امتناع ارادة الشيء بشرط وجود
ضده فمن باب امتناع ارادة المح الذاتي وان كان
امتناع الارادة امتناعا بالغير ومثله غير مستلزم للنقص بخلاف
ما نحن فيه فان المراد ممتنع بالغير فان قلت وجود الشيء كما يمتنع

بشرط ضده ونقيضه كذلك يمتنع بشرط عدم ضده ونقيضه والاول
امتناع بالذات والثاني امتناع بالغير وكما ان ارادة الاول منه
مح ولا نقص فيه كذلك ارادة الثاني ضرورة ان امتناع ارادة
احد المتنافيين بشرط انتفاء الآخر لا يعد نقصا وظ ان ارادة
ايجاد الممكن بشرط ارادة الآخر له من قبيل الثاني فينبغي ان لا يكون
فيه نقص قلت وجود الممكن اذا قيد واشترط بعدم نقيضه كان
ممتنعا ولو كان بالغير ولم يتعلق به ارادة ضرورة واما اذا لم
يقيد الوجود به بل اطلق فغير ممتنع فيمكن تعلق الارادة به ولو فرض
وجود عدم النقيض بان يدفع الملزوم وان لم يندفع هو
من قبل نفسه او من دافع آخر بخلاف ارادة الآخر له فانه
لو لم يدفعه دافع آخر لم يتعلق به الارادة ضرورة فهو مدفوع
والا فالآخر مدفوع فتامل وحاصل الفرق ان الصانع تعالى قادر
على ايجاد احد الضدين في زمان الضد الآخر بدون حاجة الى
واسطة غير مستندة اليه تعالى وهو اي الحاجة الى الواسطة المستندة
الى الفاعل لا ينافي الاستقلال والقدرة كما لا ينافي الاحتياج
الى الواسطة المستندة الى الذات الوجوب الذاتي على ما مر

بخلاف ما نحن فيه فانه احتياج الى واسطة غير مستندة الى الذات
لانا نقول انتفاء ارادة الآخر واجب بنفسه ولا نم منافاة توسط
الواجب بالذات بين الفاعل وفعله لاستقلاله واستلزامه
النقص لانا نقول الاول بين البطلان فان تحقق ارادة
الآخر وانتفاءها ممكن في نفسه لكنه ينتفي فيما نحن فيه من قبل ذي
الارادة لو انتفى فيكون واسطة ممكنة غير صادرة عن الفاعل
ولا مستند اليه واما الثاني فمن بدايه البداهة في استلزامه
النقص وهو غير بعيد وبهذا التفصيل يندفع كثير من الشكوك
والشبه ولهذا البرهان تقريرات اقربها ما ذكرناه وثانيها
ان كل من جاء من الانبياء واصحاب الكتب المنزلة انما ادعى
الاستناد الى واحد استند اليه الآخر ولو كان في الوجود واجبان
لكان يخبر مخبر من قبله بوجوده وحكمه واحتمال ان يكون في الوجود
واجب لا يرسل الى هذا العالم او لا يؤثر ولا يدبر الغنا
فيه مع تدبيره ووجود غيره في عالم آخر او عدمه مما يذهب وهم
واهم فان الوجوب يقتضي العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
ومع هذه الصفات الكمالية يمتنع عدم الاعلام ونشر الآثار

بحيث يبلغ البنا وجوده واما ما زعمت الثنوية من الآلة الثاني
فليس بهذه المثابة وعمّا يرسل ويحكم الحكم وان قالوا بوجود الواجب
الآخر لقوا الازمة فهو لكا لحكم العقل وهذان الدليلان يستفادان
من كلام الحكماء عنه وثالثها الادلة السمعية من الكتاب والسنة
وهي اكثر من ان يحصى ولا محذور في التمسك بالادلة السمعية
في باب التوحيد وهذه هي المعتمد عليها عندي واما ما ذكره الحكماء فلا
تعويل عليها عندي وجوب الوجود كما ادعى السيد الامجد المحقق
في وحدة حقيقة الوجود الذي هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي
و يعبر عن الاول بالوجود الحقيقي وعن الثاني بالوجود الانتزاعي
ويدعى ان الاول هو الذي يكون المهية موجودة به واما الثاني
فامر انتزاعي من جملة المقارنات للوجود لا ما به الموجودية وانت
خبير بان تحقق امرين يكون الموجودية باحدهما ويكون الآخر
من المقارنات بعيد من مقتضى العقول بل الظاهر ان المتحقق هو
المعنى الذي يكون التصديق بالموجودية عبارة عن نفسه ولا
شبهة في وحدة هذا المعنى وعدم تعدده واما ان مصداقه
وما ينتزع هو منه بمعنى ان يكون ذلك المصداق فرداله هل هو متعدد

او واحد وان ما ينتزع منه هذا المعنى على سبيل الضرورة والوجوب في
لو لم يكن فرده هل هو واحد او اكثر ففيه النزاع ودعوى الوحدة في ذلك مبنى
على المقدمات الآخر في اثبات التوحيد اما الان فلا واما الاول
فلما تقرر عندهم ان الممكن لا يمكن ان يكون فرداً للوجود وان ما
هو واجب يجب ان يكون فرد الوجود واحتمال ان يكون
هيهنا حقيقة واحدة يكون لها افراد هي تمام مهيته وينتزع ذلك
المفهوم البديهي من هذه الحقيقة فظاهر البطلان لان تحقق المهية
الكلية للواجب قد تقرر بطلانه اذ مثل هذه المهية الكلية
يحتاج في تشخصه بل وجوده ايضاً الى امر خارج وايضاً تجويز
ان يكون هذا الامر الذي ينتزع عنه هذا المفهوم البديهي ذاتيا
لامور متعددة وعدم تجويز ان يكون عرضيا لامور متعددة تحكم
بحت ولو جوزنا كونه عرضيا لم يتم شئ من الدلائل التي ذكرها كما
سيظهر وقد يقرر هذا الدليل بوجه آخر لا يحتاج الى هذه الدعوى
وتحريره ان الدليل الدال على اشتراك الوجود معنى انما يدل على
اشتراك معنى يكون الموجودية بذلك المعنى ثم ان الدليل الدال
على كون الوجود عينا للواجب لو تم انما يدل على كون هذا المعنى الذي

يكون الموجودية به عينا له فنقول ح لو كان في الوجود واجبان لكان
هذا المعنى الواحد عينا لهما وكون المعنى الواحد عينا لشيئين مختلفين
انما يكون على وجه العينية التي بين النوع وفرده اذ لو كان جنسا
مثلا لزم ان يكون الفصل ممكنا لعدم كون الوجود عينه وكان
فصل الواجب ممكنا واضح الفساد ولو كان عينه ايضا لزم
مع قطع النظر عن كون الجنس عين الفصل او داخلا فيه ان يكون
هو ايضا واجبا فيكون الواجب ازيد مما فرضناه اولا هف
فاذا كان الوحدة بين هذا المعنى والواجب من قبيل وحدة
النوع مع فرده يلزم ان يكون محتاجا في وحدته وتعدده الى
امر خارج لان اقتضاء الوحدة يستلزم خلاف الفرض واقتضاء
التعدد عدم الانحصار في عدد وعدم كون الوحدة في ضمن الكثرة
الى غير ذلك كما ذكره ولو تم هذا الكلام لزم ان لا يكون الوجود
معنى مشتركا بين الواجب والممكنات لاستحالة كون ما هو
عين الواجب وحقيقته مشتركا بين الامور المتكثرة والحاصل
ان معنى الوجود المشترك يجب ان يكون امرا تحقيقيا فلا يكون
مشتركا والشبهة انما نشأت من الدليل الدال على العينية وتحريره

وذلك لان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس مستندا الى ذات
الواجب على سبيل العلية والتاثير ولا يدل على ازيد من ذلك
وما ادعوه من ان العارض يجب ان يكون معلولا ولا يجوز ان
يكون بينه وبين المعروض نسبة ضرورية مغنية عن التاثير دعوى
باطل وعلى تقدير تمامه يلزم ان لا يكون مفهوم الوجود معنى
انتزاعيا مشتركا بين الموجودات كما لا يخفى على الفطن ثم هذا
التقرير لا يتم على ما زعموه ايضا من ان الوجود معنى مشترك بين
الموجودات ومفهوم انتزاعي يصدق على الواجب لكونه موافقا
ذاته له وللممكنات ايضا على ما ظهر مما ذكرناه في تقرير دليلهم
وايضا لا خفاء في ان ذلك الاحتياج يعود الى
اقتضاء يعني ان الممكن لا يمكن ان يقتضي شيئا كما سبق في مفهوم
فراجع الى شبهه نقلا عن بهمنيار وعلى تقدير اقتضائه شيئا يعود
بالاخرة الى الواجب الذي هو عبارة عن حقيقة الوجود لوجوب
انتهاء الاقتضاء والتاثير بالاخرة اليه فيكون حقيقة الوجود
مقتضيا للوحدة والتعدد وقد علم حالهما وربما يناقش بان
ما سبق هو ان الممكن لا يوجد شيئا مفارقا لذاته الموجد

هو الوحدة والتعدد ليس امرا موجودا حتى يمتنع ان يوجد في الممكن ولا استبعاد في كون الممكن علة لامر اعتباري ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي الذي ادعى بداهة وحدته لو كان امرا عرضيا تحته فردان مثلا الممكن ان يختار ان هذا الوجود لا يقتضي شيئا من الوحدة والتعدد وانما يقتضيه الذاتان المختلفتان اللتان هما فرداه فلا يلزم اذن محذور لان هذين الفردين واجبان ودعوى ان هذا المعنى يجب ان يكون ذاتيا لموجود والا لم يتصور تعدده مكابرة بل اما ان لا يجوز العقل تعدده اصلا فلا حاجة الا الترديد المذكور في كلامه او يجوزه ولو بعنوان عرضي فيه لموجود فلا يتم الدليل وعلى التقديرين لا يحقق بدون ذلك ثم التقدير ان بها كون الوجود علة لكونه عين الفرد المعين و كونه علة لتحققه فيه والاول على تقدير كون الوجود نوعا بالنسبة الى افراده والثاني على تقدير كونه جنسا وما يحذو حذوه ولا يخفى قصور عبارته عن المراد ونظيرا لما قبله الا ولا يمكن اجرائه ههنا لان الاتحاد والتخصيص بفرد معين ليس من الموجودات لكنها ههنا العدمن الاولى واما ما ذكره بعد ذلك من التساوي

مراتب الاعيان فمجرد دعوى لا طائل تحته بل لا وجه له اه وكون الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة معناه ان عدم الكثرة فيه اه وانتفاء اسبابها يكفي في وحدته اه ولا يحتاج الى شئ يوحده بخلاف نفي الكثرة في غيره فانه لما كان محتاجا الى شئ يوحده ويزيل كثرته لان الطبيعة في معرض الكثرة ومقام التعدد كان نفي كثرته من لوازم وحدته وفيه تامل فان الطبيعة الواحدة مطلقا لا يقتضي بذاته الكثرة وانما يحتاج الى شئ يكثره فعلى هذا كل شئ يكون وحدته من لوازم كثرته بهذا المعنى ويمكن ان يق لما لم يكن الوجود الصرف يمكن تكثره بذاته وامتنع لحوق المكثرات له وحدته عبارة عن انتفاء الكثرة فيه بالذات الذي كان في ذاته واما غيره فلما كان معروضا للتكثر والتعدد فانتفاء الكثرات فيه مستندة الى امر خارجي يمنع من عروض الكثرة ولا يكفي فيه ذات الغير المتكثر بذاته وهذا هو المعنى بالعبارة المذكورة والفرق بين هذا الوجه وما سبق عليه اذ لا يحتاج فيه الى اخذ كون مراتب الاعداد متساوية واما الوجه اللاحق فلعله تكرار لما تضمنه الوجه الاول

انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا اه لا يخفى ما فيه اما اولا فلان التعين على هذا التقدير بمنزلة الماهية والوجوب وجوده فنقول لما كان ثبت المعلول ههنا امرا موجودا كفى في وجوب تقدمها بالوجوب والوجود لا نزاع على اصطلاحا وكل ما هو علة اصطلاحا عند الحكم يجب ان يكون كذلك والجواب ان العلية والمعلولية معناهما اصطلاحا ان والمعلول اصطلاحا عندهم هو ما يتوقف وجوده الخارجي على شئ فيجب بحكم النقل ان يكون العلة هو ما يتوقف العلية وجود شئ في الخارج على ان التعريف المشهور للعلة هو ما يتوقف عليه وجود الشئ ولا يراد به الوجود الخارجي واما ثانيا فلان المعلول اذا توقف على العلة فانما يتوقف عليها لا بذاتها بل باعتبار وجوبها ووجودها لان العلة انما تفيد وجوب وجود المعلول عندهم لا نفس الوجود او الوجوب لا يسمى معلولا فلما كان وجوب الوجود ههنا مستندا الى التعين كان التعين علة للواجب بهذا الوجوب وذلك الواجب بهذا الوجوب وذلك الواجب معلولا والمقدمة

القائلة بتقدم العلة على المعلول لا يراد بها ان المعلول هو نفس الوجوب بل يراد بها ان المعلول هو نفس الوجوب بل يراد بها ان المعلول هو الواجب بذلك الوجوب وهو كذلك على ما عرفت من ان العلة انما يستند اليها وجوب وجود المعلول ولو نوقش في هذا التقدم يمكننا وجوب الوجود بالوجود الواجب ولا شبهة في ان العلة ما يستند اليها الوجود الواجب عند جميعهم واما ثالثا فلان غاية ما في الباب ان لا يسمى المعلول الذهني معلولا ولا ضرورة تحققه في الذهن وجوبا ولكن لا ريب عندهم في تقدم العلل الذهنية على معلولاتها بالوجود والوجوب نعم بعدما اشتبه الامر عليه كان له ان يقول اللازم تقدم وجوب وجود التعين على وجوب وجود الوجوب ولا محذور فيه فليتامل وبهذا ظهر الجواب عن قوله ولو سلم فان التعين ههنا بمنزلة الذات والوجوب هو وجوبه اذ لا مجال لان يكون ههنا امران احدهما الذات والآخر التعين ويكون لكل منهما وجوب ووجود على حدة ولعل اللزوم مشتبه بالتلازم عنده وفيه نظر اما اولا فلانه لا طائل تحت هذا الكلام لان مراده منع لزوم كون الوجوب

بدون التعين كونه بدون مطلق التعين وهو لا ان مراد المستدل
هو ذلك وتقريره الآخر الذي ذكره غير مراد المستدل
ولا يتيه كلامه على انه فيه التلازم واما ثانيا فلان لو فرضنا
انه فيه التلازم فالحق معه لان اجزاء الدليل المذكور يتوقف على
اثباته لان الاستناد الا العلة التي لنه اذا استناد احدهما
الى الآخر انما يجب في صورة اللزوم كما مر جوابه واما ثالثا فلان
التقرير الذي اختاره يكون في عين الدليل الاول وهذا الشيخ
من كونه مغايرا للدليل السابق   المص قدس الله روحه و
المثل لكنه ان عني المثل ما هو مساوي الشئ في تمام الماهية وهو
ح لان مثل هذه الماهية يحتاج في تشخصه بل وجوده ايضا الا امر خارج
كما يحكم به العقل الصريح والحكم بنفسه منفردة فيحتاج الا امر ينضم
اليه وحقيقته كما هو المشهور من ان التشخص في الماهيات الكلية كذلك
وهو المذهب المنصور فيلزم التركيب وسيجي بطلانه واما ثانيا
فلان وجوب الوجود امر يستند الى الماهية ولا ينفك عنها فيكون
المثل واجبا وقد تقرر بطلانه واما دليل الشيخ ففيه ان عروض
الوجود لا يترتب على اشتراك الماهية لاشتراك الوجود ايضا الا

من هنا الا اخر الكتاب
منقول بالنسخ ...

ان يقال المثلان من اقسام الاثنين وهما المختلفان بالوجود فوجودا
متغايران متمايزان فيكونان غير الماهية فيلزم عروض الوجود الخاص
بها الذي يمتاز احدهما عن الآخر دون الوجود المشترك لكنه يمكن
ان يكون تمايز وجودي المثلين لمجرد الاضافة لا المثلين الموجودين
وكون كل منهما فرد الوجود فالعارض هو حصة من الوجود الكلي
ولا ينافي ذلك كون الوجود الخاص عينا لهما ولا امتياز بها بحسب
الوجود فان قلت هذان الفردان من الوجود المطلق ان يكونا
ممتازين احدهما عن الآخر لم يكونا مثلين وان امتازا كان
الامتياز بالوجود الخاص لا بالحصة فقط على ما قررت وهو مع ذلك
بط لان الامتياز بالوجود فيما نحن فيه فرع الامتياز بالماهية وهو
خلاف الفرض قلت نختار الثاني ونقول يحق الامتياز بالتعين
المنضم الا كل منهما ولولاه لم يتصور الامتياز بالوجود ايضا وقد
فرض المستدل امتيازهما بالوجود فان الماهية المشتركة لا تتميز
ولا يصير اثنين بمجرد الوجود من دون تشخص وتعين ففرض الاثنين
يستلزم فرض امتيازهما بالتعين من دون الوجود وما قيل
من ان التعين عين الوجود فقط لان الوجود مشترك انما يمتاز

المراد بالامتياز بالوجود
امتيازه وجودها ...

الامتياز بالوجود الخاص
...

تمايز الموجودات ولا تمايز له بنفسها وكون افراد الوجود ممتازة
بنفسها وكون افراد الوجود ممتازة بنفسها وتميز الاشخاص
الموجودة بها بعيد عن العقل بحكم الفطرة السليمة كما حققنا وليس
هنا محل تحقيقها فان قلت لعله على سبيل التنزل فرض الامتياز
بالوجود وان لم يكن صحيحا في الواقع واما احتمال الامتياز بالتعين
فقد اشار الى بطلانه بقوله لامتناع تركب الواجب لانه كما يدل
على عدم دخول الوجود في هوية المثلين كذلك يدل على عدم دخول
ما يسمى بالتعين قلت هذا بط بما قررناه فكان لحوالة عليه اولى
من الحوالة على عينية الوجود حيث لم يقم الدليل عليها بزعمه
كما سبق منه على انه يمكن ان يقال لا فرق بين ان يكون
الوجود صادقا اشتقاقا على المثلين ويميزهما باعتبار فردين
متمايزين له او يصدق عليهما مواطاة ويميزهما باعتبار فردين
له وكون المثلين فردين للوجود لا ينافي تحقق فردين آخرين له
يصدقان على المثلين كالانسان والفرس المعينين الصادقين
على حقيقة الماشي المتمايزين والتحقق نوعين له صادقين على
هذين المثلين كالابيض والاسود اللذين هما نوعان من اللون

لعدم الامكان لامتياز
بالوجود مع عدم الامتياز
بالتعين منه رحمه الله

ليصدقان على المثلين كزيد وعمر فلا يتم المط بعد التنزل على تقدير
العينية ايضا   الشك لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا
اقول يمكن في نفي التركيب ان يتمسك بدليل التوحيد وذلك
بان يقال اذا كان الواجب مركبا اي تركيب كان فاما ان
يكون كل من الجزئين واجب الوجود او لا يكون والثاني بط لان
الممكن لا يمكن ان يكون جزء الواجب ومقوما له وهو ظ وعلى الاول
يكون في الوجود واجبان وقد تقرر بطلانه سواء كان ذلك
الواجبان منفردين احدهما عن الآخر او كانا متحدين موجودين
بوجود واحد لان المستقل بالوجود مطلقا يستلزم السمع والبصر
والقدرة والبراءة من سمات النقص الا غير ذلك فيتم دليل التوحيد
اي دليل كان على ان هذا الاحتمال اعني احتمال كون الواجبين
متحدين بحسب الوجود مما ينقبض عنه العقل سيما بعد فرضه متصفا
بصفة الكمال مع انه لا يخ من شبهة التوارد فان كلا من
الماهيتين الواجبتين بمنزلة العلة الكافية والاجزاء الخارجية
والمائية وحده يستلزم للاحتياج الا الغير وبعد ملاحظة جميع
ذلك لا يبقى ريبة في امتناع التركيب عقلا مع ان المطلب

وسابقة ولاحقة كما يقتضيه التمسك فيه بالدليل السمعي وهو كثير واما
ما ذكره الشارح في مبحث خواص الواجب فغير تام الشارح والجواب
لا يكون في الموضوع ثم اقول هذا يدل على نفي التعدد بالمعنى المذكور
ولا يدل على نفي مطلق ما يمانعه في الوجود سواء كان في الموضوع
اولا فالدليل العام هو ان يقال لو كان له ما يمانعه لكان وجوده
مشروطا بانتفاء ذلك المانع بديهة فلا يكون واجبا والا
يلزم النقض وايضا ان كان ذلك المانع واجبا لزم تعدد
الواجب مع انتفائه لان احد المتمانعين منتف البتة وكل
منهما كذلك وان كان ممكنا فلا يمكن ان يوجد لتوقف وجوده على
وجود الواجب لكونه فاعلا له وعلى عدمه لكونه ممانعا له والموقوف
على النقيضين او اللزوم لهما ممتنع الوجود اما انه ممتنع بالذات
او بالغير فلا يهمنا ويكفينا دوام امتناعه وعدم انفكاكه عنه
بديهة كعدم المعلول الاول عند الفلاسفة لا لامكان الخلاء
هذا غير محتاج اليه لان خروج المتمكن من المكان وانفكاكه
عنه لا يتوقف على الخلاء لامكان شغله بمتمكن آخر وايضا قد ادعى
انه محتاج الى المكان فيترتب عليه استغناء المكان عنه تحرزا

من الدور ومع ذلك لا يوافق مذهب الحكماء بما سبق من حكمه باستغناء
والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه في الضمير المجرور
في قوله عما سواه يعود الى المستغني فالمراد ان المستغني عن الواجب يكون
مستغنيا عن جميع ما عدا ذلك المستغني عن الواجب اذ لو احتاج الى ما
عدا نفسه وهو المراد بالغير فذلك الغير اما واجب او ممكن وعلى الاول
يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف الفرض والمسئلة مبنية على
التوحيد والا لم يلزم من احتياجه الى الواجب خلاف الفرض لان
المفروض ممكن واجب واستغناء المكان عنه لا عن كل واجب
وقيل اراد بالواجب الواجب المعين اذ لو اريد به المطلق لم
يحسن الترديد في الغير بانه اما واجب او ممكن بل يتعين كون
ذلك الغير ممكنا بل يتعين كون ذلك الغير ممكنا لان المستغني
عن الواجب يكون واجبا اذ لا تعدد في الواجب لما سبق
فلو كان المستغني عن الواجب ممكنا لزم تحقق ممكن بلا سبب وانه
مح وح يلزم تعدد الواجب وهو باطل انتهى وفيه نظر لانه انما يتم
لو اريد بالغير غير الواجب فلو كان المراد بالواجب المعين
الممكن ان يكون غيره ايضا واجبا واما لو اريد به المطلق فغير الواجب

المطلق لا يمكن ان يكون واجبا وهذا فاسد اما اولا فلان ارادة
الواجب المطلق ههنا غير ممكن لان استغناء المكان عن مطلق
الواجب غير لازم مما فرض فيما نحن فيه على ما عرفت والذي يظهر من
كلامه انه لولا المانع الذي توهمه لكان حمل الواجب على الواجب المطلق
واما ثانيا فلانه اذا حملنا الغير على غير الواجب المعين امكن استنا
الى الواجب لكونه غير الواجب الاول فكيف يلزم من استناده الى غير
الواجب او الممكن خلاف المفروض واما ثالثا فلان حمل الغير على غير
الواجب انما يلائم لو كان الضمير في قوله عما سواه راجعا الى الواجب
وهو بعيد جدا فالصواب عود الضمير الى ما ذكرناه قلنا نسلم
لو لم يكن المتمكن ثم الظاهر انه يكفي المنع لو لم يكن التمكن هو الواجب
ايضا لان لزوم المتمكن وتوقفه عليه محتمل كما يقوله الحكماء في
الافلاك وانما لم يتعرض لما ذكره المستدل من امكان الخلاء
لان جواز طبيعة الخلاء لا يستلزم جواز جميع افراده والمتنازع
هو جواز الطبيعة المذكورة وعدمه لا جواز جميع افراده وعدمه
فيلزم تداخل المتحيزات ومحالطة الواجب ثم استحالة
الاول ممنوعة عند الحكماء القائل بالبعد المجرد الداخل للاجسام

وامتناع الثاني ثم عند المحققين من الصوفية القائلين بظهوره
في جميع المظاهر تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد
ان العالم حادث لم يورد الشارح عليه شيئا مع انه يمكن ان
يكون الارادة مخصصة لحدوث المكان وتحيزه بوقت الان
اي كما ان نسبة التحيز يستحيل الا ان يكون متحيزا زمانا ضرورة وذاتا
من الخصم ايضا فانهم يرون التحيز والجهة ضروريا للكل موجود
بعد فرضه محاسنه التحيز ثم انه انما يتم اذا بطل تعاقب
الاحياز عليه الى ما لا نهاية له وسيشير الشارح الى ان الدليل
عليه لم يتم في مسئلة قيام الحوادث بذاته تعالى فلا ينبغي الاكتفاء
به ههنا والشارح لكنه يتم على مذهب المصنف قدس سره من جريان
براهين ابطال التسلسل في الامور المتعاقبة ايضا فاما
ان ينقسم وح يكون جزأ لا يتجزى ثم راعى الشارح فيه مذهب
القائلين بالجزء الغير المنقسم ولهذا كان الترديد حاصرا ولم يكن
واسطة بين الجزء والجسم فان الاكثر من جزء واحد جسم عندهم
والمتمسك في ابطال الشق الاول بما تمسك ولا يخفى ضعفه في
كلام شرى ولو بنى الكلام على بطلان الجزء لاستراح من مئونة اما

تركب الجسم فالظاهر انه اليه يشير على هذا المذهب او على القول بالهيولى او على التركب التحليلي من الاجزاء المقداريه ولعل ما ذكرنا من ابطال التركب مطلقا فيتناول مثله اليه وهذا الدليل هو المناسب للمتن حيث جعل نفي التحيز من فروع الوجوب وعلى نفي الحلول لمحال اما ان يكون صورة في مادة او عرضا في موضوع والمتكلمون كثيرون في الثاني ولذلك اقتصر الشارح عليه في اجزاء الدليل الاول والقسم الاول مختص عند القائلين به في المجال فيبطل بالدليل الدال على نفي جسما نيته تعالى والدليل ضعيف لان وجوده منها منع استلزام انقسام المحل لانقسام الحال على الاطلاق ومنها استدلال المقدمة الشعرية التي اشار اليها ومنها ما اشار اليه الشارح والتحقيق ان لا يحتاج الحال الى المحل في الوجود والتشخص وحده فيستحيل الحلول وكل منهما بط في حقه اما الاول فظ واما الثاني فلان الواجب ليس له ماهية كلية على ما تقرر في موضعه وما لا ماهية له لا معنى لاحتياجه في التشخص الى غيره ولو اثبتنا ان لا قديم سواه تعالى ظهر عدم حلوله في غيره بضميمة امتناع قيام ما يحل في غيره بذاته ولو حينا ما

والاتحاد وذلك لان الواجب ان اتحد فيمكن يتحد بناء على توحيده تعالى والممكن لا يمكن اتحاده مع الواجب والا لزم وجوب الممكن او امكان الواجب كذا ذكره الشارح العلامة قدس سره واليه الاتحاد بالممكن اما بان ينسلخ هو عن وجوده الواجب ويوجد به جميعا فيلزم سلب الوجود الواجب عنه وهو ينافي الوجوب او بان يوجد جميعا بوجود الممكن وهو اظهر منافاة للوجوب والاتحاد بالواجب موقوف على مثل ما ذكرناه في الممكن مع الترجيح بلا مرجح فليتامل فيه وعلى الوجهين يكون من فروع الوجوب مع ان بنائه على التوحيد يكفي في جعله من تفاريع الوجوب لبناء دليل التوحيد عليه ويدل على نفي حلول الحوادث فيه اقول الدليل على ذلك ان الذات يجب ان يكون مستقلة في كل نوع من الكمال والاستقلال بنوع يستلزم الاستقلال بفرد والا لكان الذات مستمدة في الاتصاف بكل فرد بفرد آخر او بشيء آخر خارج عن هذا النوع واشتراط كل فرد من نوع بشيء يستدعي اشتراط النوع به وتحقيقه قد سبق الكلام في هذه المقدمة في فواتح الحاشيه فيكون الذات غير مستقلة في هذا الكمال وعدم استقلال الذات بنوع من

الكمال واحتياجه فيه الى غيره نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وذلك ان الاستقلال بفرد يستلزم قدمه والخلو عن امثاله حذرا عن اجتماع المثلين ولو قلنا ان صفاته تعالى لا زيادة فيه ولا نقصان فيه ولا اشتداد ولا ضعف لخلوه عن الكيفيات القائمة لما ثبت الخلو عن الامثال مع قطع النظر عن استحالة اجتماع المثلين ولو اثبتنا خلوه عن الصفات الزائده وكان المراد نفي الحوادث باعتبار الوجود الخارجي لكن تفريعه عليه فان قلت هذا انما يدل على ان صفات الكمال لا يحدث له تعالى واما صفاته التي لا نقص فيها ولا كمال وجودا وعدما فاي دليل على امتناع حدوثها كما في الاضافات والتعلقات فانه لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها قلت العقل يحكم بان الاتصاف بما لا تمدح ولا شرافة في حصولها ولا هو اثر شريف ولا لازمه نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وان من انكر حكم العقل في الافعال راسا فهو يحكم في الصفات فالصفة التي هي مقابل الفعل ان كان كمالا يجب اتصافه تعالى به وان لم يكن كمالا مما يستحسنه العقل فهو مما يترفع عنه الاشراف ويتنزه الرؤسا والكاملون المقتدرون واما ذلك الا لاشمئزاز نفوسهم عن الاتصاف

بمثله وكراهة عقولهم التلبس به وهو معيار حكم العقل بالنقص فيه واما الافعال فربما كان فعله في وقت حسنا وكمالا وفي آخر على خلافه واما الصفة مع قطع النظر عن الفعل فلا يختص كماليته وحسنه بوقت دون وقت وهذا فرق جلي لان الخلو عن الفعل الحسن نقص كالخلو عن صفة الكمال فاذا جوزتم الاول فجوزوا الثاني ايضا لانا نقول لا نسلم ان الفعل اذا اختلف بالحسن وعدمه وتركه الفاعل حين عدم حسنه وفعله حين حسنه يتنفر عنه العقول ويزدريه وانما نقصه لو لم يفعله حين حسنه ولو تصور مثل ذلك في الصفة ايضا لم يكن في اختلاف الازمنة بحسب الاتصاف بها وعدمه نقص لكن من الواضح ان القدرة على الفعل القبيح ليس بقبيح والعلم بشيء في اي وقت اتفق ليس بقبيح وان كان الافعال المؤدية الكسبية منها فلو فرض ان رجلا اتفق عالما بالسحر والنيرنجات فطرة او كان من اهلها ونشأ على ذلك ثم اسلم وترك العلم موجبه فلا ينقص المسلم ذلك الرجل العالم بالسحر والنيرنج من جهة علمه ولا يزدريه والمقصد بذلك كله التنبيه على ان صفة الكمال لا يكون نقصا وعيبا بحسب الاوقات ثم ان النافين لحكم العقل في الفعل

يسهل الفرق عليهم فان العقل يحكم بان الاتصاف بصفة لا تكمل
الذات ولا يعد من كمال الصفات قبيح واما الفعل فليس بحسن ولا
قبيح اه فكان اللائق باصولهم ان يفرقوا بين الصفات
والافعال التي هي مورد الحسن والقبح وتعميمه وهي مقولة التأثير
ويخصوا النزاع بالاول كما هو راي اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم
واما ما ذكره الشارح من ان حدوث السلوب والاضافات والاتصاف
بالصفات المتغيرة المتعلقات لا نقص فيه وهو مذهب جمهور الاشاعرة
ففيه نظر من وجوه الاول انه لا معنى لعطف الاتصاف بالصفات
الحقيقية المذكورة على الاتصاف بالاضافات فان الحادث
الذي يجب ان يحترز عنه هناك هو تعلق هذه الصفة لا نفسها
وهو داخل في الاضافة فاي معنى لعطفه عليه فان قلت سيجيء
ان الاضافة على قسمين اضافة محضة واضافة تابعة لصفة
حقيقية فالمعطوف عليه اشارة الى الاول والمعطوف الى الثاني
قلت هذا ركيك لفظا ومعنى اما الاول فلانه لو لم يقيد المعطوف
عليه بالحقيقة بالاول واما الثاني فلوجهين الاول انه لا فائدة
في هذا التقسيم سوى التعميم ومن كان يتوخاه ينبغي ان يصرح بالفرق

بين القسمين ولم يغفل الثاني ان الرزق ليس من الاضافات المحضة
كالمعية والقبلية ولما منها ان العلم ما لم يتعلق بالمعلوم كان صاحبه
جاهلا بلا شبهة وزعمهم ان الجهل بالمعنى المقابل للتعلق العلمي ليس
نقصا واما النقص في فقدان مبدا هذا التعلق الذي هي الصفة الحقيقية
جهل او تجاهل وثالثها ان السلب تابع للمسلوب فكل ما جوزنا
حدوثه بعد عدمه وعكسه في شان الواجب تع فسلبه الى تقسيم الى
القسمين لحادث والزائل وكل ما لم يجوز الحدوث فيه فسلبه الى
من هذا القبيل يجب ان يكون دائما فاطلاق الشارح القول في
السلوب فيه ما فيه ورابعها ان مذهب المص لا يساعد ما جوزه
من محل النزاع فكان ينبغي ان يحرر محل النزاع على ما اشرنا
اليه من الفرق بين الفعل والتاثير وغيره   واما الاتصاف
بالسلوب والاضافات ثم فدقيق في الفرق بين الاضافات و
الصفات الحقيقية لما لم يكن كمالا للغير ولم يكن له تعلق به الا انه لم
يكن حدوثه الا تكميلا للذات بعد نقصها واما الاضافات
فلما امكن كونها كمالا للغير لتعلقها به جاز ان لا يكون كمالا للذات
ولا نقصا اذ لا نقص فيما يعود الى الغير وان لم يكن للذات كمال

الصفة الحقيقية فانه لما لم يكن متعلقا بالغير اصلا لم يكن كمالا له اصلا فلو
لم يكن كمالا للذات البتة كان فضلا وحشوا يجب تنزيهه تع عنه كيف و
جماعة من العقلاء لم يجوزوا العبث في الفلك فكيف بمبدع الافلاك
وما فيها وما فوقها وما تحتها واذا كان كمالا له تع كان الخلو عنه
نقصا هذا هو وجه الفرق اقول انت خبير بما فيه اما اولا فللعدم جريانه
في السلوب واما ثانيا فلان الصفات ذات الاضافة يعود اثرها
الى الغير ولو بواسطة تلك الاضافة فلو لم تكن كمالا للذات وكانت
حادثة بحدوث الاضافة المتجددة للغير لم يكن بها باس ومحذور
واما ثالثا فلان بعضا من الاضافات التي جوزت الاشاعرة
حدوثها كالعلم لا منفعة فيه للغير ولا كمال وترتب المنافع الكائنة
بالغير لا يتوقف على العلم بجواز ترتبه على سبيل الايجاب
الا ان يق لما ثبت بطلان الايجاب بمسالكه كان العلم
مما يتوقف عليه الفوائد العائدة الى العباد فلا لغو لكن الكلام في
ان الايجاب ليس نقصا ولا محالا فلم يصدر الفعل على سبيل
الحدوث والاختيار حتى يحتاج الى العلم لاجله والحكم بكونه ان الحكم
العقل بكون كل ما لا يتوقف الفائدة عليه لغوا بل يكون كل ما لا تترتب

الفائدة عليه لك وفرق بين الامرين نظير ذلك قولهم ان العبث
ما لا يترتب عليه الفائدة لا ما لا يكون صادرا عن عوض
واعترض عليه ثانيا لا نسلم ان الخلو عن صفة تم اقول تحريره ان الصفة
السابقة على الصفة الحادثة اما ان يكون قديمة او حادثة والاول
لان الصفة القديمة اما ان تزول او تبقى مع الحادثة والاول
يستلزم زوال القديم والثاني امكان اجتماع الحادث مع السابقة
ولا يخفى ان الخلو عن صفات كمال يكون حصوله وقت الخلو عنها
ممكنا نقص فلا يندفع النقض واذ قد بطل الشقان احتيج الى
القول بحدوثها وامتناع اجتماعها مع اللاحقة وكذا القول في
الصفة الحادثة السابقة فيلزم التسلسل المذكور وبذلك يتم حدوث
الصفة الحادثة ويسقط سؤال النقص عن حدوثها ويبقى الكلام في
عدم بقاء السوابق ولزوم النقص فيه وربما استند وانه في ذلك
الى ان تلك الصفات المتلاحقة لما كانت ممتنعة البقاء لم يلزم نقص في
زوالها وان تلك الكمالات لما لم يمكن اجتماعها وكان حصولها
كمالا للذات تعين التعاقب فيها تحصيلا لذلك الكمال بقدر الامكان
فالخلو عن بعضها لتحصيل بعض اخرى كمال لا نقص لكن هذا المقدور

بنافيه برهان التطبيق وغيره كذا قرره في المواقف وشرحه والاول
ههنا انظار الاول ان عدم اجتماع تلك الكمالات نقص والاعتذار
بامتناع اجتماعها واه جدا اذ لو تم ذلك امكن ان يقال في كل كمال
يستند الى الذات ان حصوله فلا نقص في فقده وبذلك
ينسد باب التمسك بمسلك الكمال والنقص ثم انه لا يكاد يتم
الاتفاق تلك الصفات بل يمكن ان يقال لعل تلك
الصفة حادثة وعدم حصولها سابقا ليس بنقص لامتناع حصولها
ازلا ودعوى ان للعقل سبيلا الى معرفة النقص في صورة
امتناع ازلية الصفة او الى معرفة امكان ازليته ولا سبيل
له الى معرفة النقص في الصورة المذكورة او الى معرفة امكانها
تعسف بعيد فتامل الثاني ان امتناع زوال القديم لم
يثبت كما سبق في الشرح فاذا صورنا على هذا الوجه اعني ان
يكون حدوث الحادث مشروطا بزوال قديم لم يبطل ما استند
به من التطبيق وشبهه ولا يندفع الجواب المذكور في الشرح
فان قلت لا يمكن ان يكون عدم الصفة الحادثة شرطا
للقديم لان وجود الصفة الحادثة ح موقوف على زوال الصفة

القديمة وزوالها يتوقف على زوال عدم الصفة الحادثة وهو عين
وجودها فيلزم الدور او ما في حكمه فالشرط ح عدم صفة اخرى حادثة
وجودها لا يتوقف على عدم تلك الصفة القديمة والا عاد المحذور
فاما ان يتوقف على صفة قديمة اخرى وننقل الكلام اليها حتى
يكون هناك صفات قديمة وحادثة مشروطة بها لا الى نهاية
وتلك الصفات الحادثة مترتبة لتوقف كل منها على زوال قديمة
كذلك وزوالها على حدوث حادثة اخرى او على صفة حادثة
مشروطة بحادثة اخرى وهكذا الى غير النهاية وهذا هو المستند
المذكور في الشرح ولما كان المنع واجب الانتهاء الى هذا المستند
بالاخرة تمسكوا به اولا قلت لعل الحادث الذي كان عدمه شرطا
لوجود القديم من الاضافات او الحوادث الاخرى التي لا يتوقف
حدوثها على تلك الامور وحديث عدم استقلال الذات مشترك
وقد يقرر بوجه آخر وهو ان الخصوصية ليست كمالا وانما الكمال
هو القدر المشترك فالخلو عن الخصوصيات ح لا يكون نقصا و
انما حصل الصفة السابقة حادثة ايضا لئلا يلزم زوال القديم
كامر وانما حصلت زائلة لحدوث اللاحقة لانها لو كانت ممكنة

الاجتماع لكان في اجتماعها ازدياد كمال وفقدانها نقص واذا لم يمكن
الاجتماع لم يكن في فقده نقص لانه ممتنع وفقده لا يعد نقصا وهذا التقرير
اقرب بما في الشرح ويرد عليه ايضا ان تجويز الانتقال من فرد الى فرد
لا يكون خصوصية شيء منها كمالا وعدم تجويز صفة لا يكون كمالا اصلا
بعيد لكن الاول لعله اظهر ولهذا اختاره في المستند ثم تجويز كون
القديم زائلا كما يتوجه ههنا ايضا ولا يدفعه الجواب المذكور في
الشرح وقد عرفت الجواب الحق في طي تقريرنا للدليل
ان الملازمة ممنوعة اذ ظاهر الجواب المذكور في الشرح ان ما لا يخلو
عن الحوادث سواء كانت متناهية او غير متناهية لو كان قديما
لزم وجود الحادث في الازل ولهذا منع الملازمة فانها خفية
جدا ويمكن ان يكون بناء الملازمة على ان تناهي الحوادث
المتعاقبة ثابتة بدليل التطبيق وغيره وعلى هذا يظهر المقدمة
المذكورة ظهورا تاما ولعل منشأ منع الشارح على ان التطبيق
وغيره لا يجري في المتعاقبة وهذا المنع وارد بحسب زعمه عند
جريان التطبيق على ما سبق في كلامه واما المخالف فانكر

انه جائز في غير المتناهي مطلق ولم يسبق منه ما يقدح فيه بل كان
فيه برد تسليمه فنبه هنا فيه ما فيه الثالث انه لو اتصف لم لا يخفى
ان هذا الدليل لو تم لدل على امتناع حدوث الفعل والصفة
الاضافية بل حدوث الحوادث مطلقا اذ لو امكن الحدوث لكان
امكانه ازليا ولسوق الدليل حرفا بحرف والجواب مشترك و
اما ما ذكره الشارح آخرا من انه لو لم يعتبر الحادث بشرط الحدوث كان
جواز ازلية الحادث الذي هو تال الشرطية ح الصحة فراده بذلك
انه ح بجواز بمعنى الاحتمال العقلي لان القائلين بقدم الممكنات لا
يستنكفوا عن ذلك في صفته تم بطريق اولى والمتكلمون لا يرون
به باسا في صفاته اي ثم ان النافين للصفة الوجودية القديمة بناء
على استحالة تعدد القدماء كالمعتزلة يمكنهم اقامة ذلك الدليل
على نفي الصفة الوجودية الحادثة بناء على استلزامه جواز الازلية ولكن
نظر الشارح الى مذهب الاشاعرة اما الملازمة فلوجهين اي
لا يخفى ان الوجه الثاني منقوض بجميع الحوادث فان القديم لا
يخلو عن صدور الحادث عنه وعن قابليته وهي ايضا حادثة بالوجه
المذكور واما الاول فيمكن تخصيصه بالحادث الذي هو غير الصفة الوجودية
والافعال وانت خبير بانه غير دافع للنقض فان التخصيص بالحقيقة

يرجع الى منع كلية المقدمة القائلة كل متصف بالحادث لا يخلو عنه
وعن ضده ولا يخفى انه مشترك غاية الامر ان يتفاوت التخصيص
في دفع النقض واصل الدليل فلا نم ان ضد الحادث كم
لا يخفى انه لا طائل تحت هذه المناقشة فان له ان يفسر الحادث
بما يشمل مثله وان لم يكن موافقا للاصطلاح المشهور والاظهر
ان يق بعد تسليم ان العدم اذا كان حادثا يكون مسبوقا بعدم
مثله وهكذا وبطلان التسلسل في الاعدام لم يثبت ومتى لم يثبت
لا يمكن دعوى ان ما لا يخلو عن مثله من الحوادث حادث لانه موقوف
على ثبوت تناهي تلك الحوادث والجواب ان العدم اذا كان
مسبوقا بضده وكان مسبوقا بالوجود الذي هذا العدم عدم له و
ننقل الكلام الى ذلك الوجود فاما ان يتسلسل الوجودات او
يكون كل عدم مسبوقا بوجود وكل وجود مسبوقا بعدم فيكون
الوجودات المتخللة بين الاعدام غير متناهية فيجري فيه الدليل وايضا
يلزم ان يكون المعدوم معادا كما لا يخفى واما الثاني فلان
القابلية اعتبار عقلي اكو هذه مناقشة لفظية لا وقع لها حيث
حقق لان يمكن اطلاق القديم والحادث على المعدوم ايضا باعتبار

كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به اجيب بان الحادث
تعلق تلك الصفات انتهى هذا جواب على مذاق الاشعري واما عند اصحابنا
الامامية رضوان الله عليهم فالجواب ان التكلم صفات الفعل لا محالة
واما السمع والبصر فان كان عبارة عن حضور المبصر والمسموع
باعتبار الوجود العيني فكذا ان ~~تلك العبارة~~ ذلك ايضا من توابع
الفعل واما ان كان نوعا من الادراك لا يتعلق الا بالموجود
العيني فالامر ايضا كذلك والاختيار قدمه ولا محذور اذ فان قلت
الادراك الذي يسمى السمع والبصر كيف يمكن ان يكون حادثا
وقد جاء في الآثار المأثورة عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين
قدمه وانه من صفات الذات قلت والعلم عند اهل الذكر
لعل المعنى في السمع والبصر انه راجع الى العلم بالمسموع والمبصر
وانما امتاز عن سائر العلوم بالمتعلق وانه يمكن ان يكون قديما
او ان السمع والبصر معنى آخر ممتاز عن غيره من العلوم لا بمجرد
المتعلق المعلوم بل بنفسه لكن هذا المنع قديم يمكن تعلقه بالمعدوم
كسائر العلوم وبعد وجود المسموع والمبصر يتعلق به من حيث
الوجود والحضور ولا تفاوت بين حضوره باعتبار الوجود وعدمه

فيما يرجع الى تلك الصفة كما ان ذلك في العلم بالحوادث وانه لا فرق
بين العلم بانه سيوجد وانه وجد فيما يرجع الى العلم وانما التفاوت
في المعلوم نعم لما كان هذا النوع من الادراك في الانسان مشروطا
بشرائط لا يتصور في المقابلة وتوسط الشفاف لم يمكن تعلقه
بالمعدوم ولا يشترط شيء من ذلك في الباري تعالى فلا يستحيل تعلقه بالمعدوم
ويحتمل ان يق المراد بكون السمع والبصر قديما ان امكان
ابصار المبصرات الموجودة وسماع المسموعات الموجودة دائما
ثابت وهذا المعنى قديم فاذا تحقق المبصر صار مبصرا بالفعل
بخلاف العلم فان تعلقه بجميع المعلومات قديم لكن الفرق
بين العلم والسمع والبصر على هذا الوجه بعيد الظاهر على تلك
الآثار المصحح لقيامه به كونه صفة مع كونه غير نقص
فذلك سبب لا يصلح جزء للمؤثر والجواب بان صفة الكمال
له احكام اخرى وجودية او ان الكمالية معنى وجودي لكونه مستحقا
للترجيح والتحسين ولا نم انه منحصر في عدم النقص او ان صفة
الكمال له حقيقة مخالفة لحقيقة صفة النقص ولعله هو المصحح دون
لازمه العدمي او الوجودي مشترك اما الاول فلان القديم ايضا

له احكام وجودية كوجوب دوامه وضرورة صدوره عن غيره كم
لا غير ذلك واما الثاني فلان القديم لا نم انه عبارة عن عدم المسبوقية
بالعدم بل عن استغراق وجوده الزمان الغير المتناهي السابق
واما الثالث فقد علم من جواب الشرح فان قلت لا وجه لجواب
الشرح اكو لان المفروض ان الصفة الواحدة التي يلزم منها الخصم
قديمة حادثة بعينها ولا مجال لاختلاف الحقيقة هاهنا بخلاف الكمال
والنقص قلت نفرض صفة الكمال التي يجعلها الخصم صفة له صفة نقص
ونقول ان الكان المصحح للقيام الى آخر الكلام ولو قيل بان كون الصفة
الكمال صفة نقص مع بقاء حقيقته على ما هو عليه مح كك نقول بان
كون الصفة القديمة صفة حادثة مع بقاء حقيقته مح ثم اقول صحة
القيام اما ان يفسر بالامكان الذاتي او بمعنى ارتفاع الموانع
وحصول الشرائط فعلى الاول نقول انه لا يقتضي مؤثرا حتى يستغني
عنه على ما سبق في الثاني من ابطال الامكان بالغير وعلى تقدير
تسليمه لا محذور في جواز استناد الصفة العدمية التي هي
الامكان الى امر سلبي هو القدم فان قلت هو كيفية وجود
الصفة فيتأخر عن وجوده المتأخر عن امكان اتصاف الموصوف

بها كيف يكون مؤثرا في ذلك الامكان قلت المراد بالقدم المجعول
علة هي كونها بحيث اذا وجد كان قديما نظير ذلك ما قيل في
تصحيح علية الحدوث للاحتياج حيث فسروه بكونه بحيث
اذا وجد كان حادثا وان فسر بانه في نفول علة ارتفاع
الموانع وحصول الشرائط هو القدم لان الامكان بهذا المعنى
منحصر فيما نحن فيه في ارتفاع الموانع اذ لا شرط لحصوله ولا
محذور في تاثير القدم في العدم سلمنا انه ليس علة لارتفاع
الموانع لكنه لم لا يعلل العلة هي كونه صفة له لم يعتبر كونه واجب
الثبوت له وما ليا وقد وذلك هو لزوم القدم لكنه راجع في
الحقيقة الى الجواب الاول الذي حكمنا باشتراكه من اجوبة
النقض وههنا بحث آخر وهو انا لا نسلم ان لا تصافه تم
بالصفة ما لها حتى يتاتى في علية بل ذاته تم مستقل في صفاته
بدون تصور مانع آخر فالجواب ح ان المنع بهذا المعنى مفقود
لا فرد له اصلا لا في الخارج ولا في التصور حتى يرد ما ذكر فيه
واجيب بان التغير في الاضافات وما في
الجواب ان الخلق صفة الفعل واما العلم بانه وجد فانه عين

العلم بانه وجد فانه عين العلم بانه سيوجد فان العلم بالقضية انما يتغير
بتغيرها وهو اما بتغير موضوعها او محمولها والمعلوم ههنا هي القضية القائلة
بان زيدا موجود في الوقت الفلاني ولا يخفى ان زيدا لا يتغير معناه
بحضوره وغيبته نعم يمكن ان يشار اليه اشارة خاصة بالموجود
حين وجوده ولا يمكن في غيره وتفاوت الاشارة لا الموضوع
لا يؤثر في تفاوت العلم بالقضية ونفس تفاوت الاشارة
راجع الى تغير المعلوم لا العلم واما عند القائلين بان الازمان
والزمانيات كلها حاضرة عنده من غير غيبته لبعضها دون
بعض فلا اشكال اصلا حادثتان لا في محل خلافا للشيعة
الكلام من لا يعقل بالقول والاشعرية يثبتون النسخ لم
الفرق بين رفع الحكم القائم بذاته وانتهائه مما لا يحصل له معنى
فان الحكم عندهم هو الكلام النفسي وهو موجود فانتها الموجود
هو رفعه وغاية ما يمكن ان يقال في الفرق ان الطلب الاول
متعلق بالفعل فيما بعد النسخ ايضا فارتفع به او لم يتعلق به اصلا
لكن كان امر التعلق وعدمه مشتبها وتبين بالنسخ وانت خبير
بان تعلق الطلب حقيقة بالفعل فيما بعد النسخ هو الفساد الذي هو البداء

بالمعنى الفاسد الذي نسبه الجمهور الى الشيعة ويشنعون به عليهم ثم
النسخ بالمعنيين امر سلبي خارج عن المتنازع فيه ولا معنى ايضا للجواب
الثاني بجواز تغير الاضافات فان النسخ ليس من هذا القبيل
اصلا والتوجيه بان المراد ان هذا العدم دال على حدوث المعدوم
لاستحالة عدم القديم وبما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين اذ لا
حاجة اليه ولا دخل له في المطلب فان الدال على الحدوث هو
طرو العدم وبعد بيان طريان العدم اثبات حدوثه لا طائل
تحته ثم الحق في الجواب ان مدلول الامر والنهي اما الارادة
والكراهة او السخط والرضا وكلاهما من صفات الافعال والفرق
بين صفات الافعال وصفات الذات على ما ذكره ثقة الاسلام
في الكافي ان كل ما يختلف بحسب الممكنات بان يقال يريد هذا
ولا يريد ذاك ويرضى هذا ويسخط ذاك فهو من صفات الفعل
وكل ما لا يختلف بل يكون صفته ابدا متصفا فان العلم ابدا يتعلق بذاته
لا يختلف بحسب الممكنات ولا بحسب الاوقات فهو من صفات
الذات وبهذا يتحرر محل النزاع عند اصحابنا الادلة
المذكورة لو تمت لدلت ثم اقول الذي يظهر منه ان جميع الادلة

لك والا فاي خطأ في تخصيص الدعوى ح غاية ما في الباب ان بعض الادلة
كان خطأ ووضعا للشيء في غير موضعه وقد اشرنا اليه واشار وقل ما
كانت دعوى سليمة عن مثله ولكنك قد عرفت ان ما يعول عليه من الادلة
لا عموم له لا يكون محتاجا في وجوده ثم الاصوب ان يقال
لا يكون محتاجا في كمال ذاته ولا فيما يتوقف عليه كمال ذاته الى غير
ذاته فان ذلك نقص واما ما ذكره اولا فنبيعه جعلها مسلمة
لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف ثم لا دليل
على ان الالم وهو كيفية مدركة بالوجدان انما يحصل من حيث ادراك
المنافي لجواز ان يحصل هذه الكيفية من ادراك امر لا ينافي المدرك لا في
ذاته ولا في صفاته بل يكون فقده مطلوبا بالذات ولو عمم المنافي
بحيث يتناول المنافاة بالقياس الى ذلك الامر العدمي المطلوب
توجه المنع الى استحالة ان يكون الشيء منافيا لمبدئه على هذا
الوجه ثم المنافاة ان كان بالنظر الى الصفة الكمالية امكن ان يعلل
استحالة المنافي باستلزامه النقص لان فقد الكمال نقص لكن يجوز
ان يكون المنافاة بالقياس الى الصفة الاضافية ولا محذور في فقده
والصواب ان يعلل بان الالم نقص في نفسه سواء كان منافيا او لا

ثم ان يقال ان فقد ما لا يكون
كمالا ليس الا ما

وربما يحقق ذلك بادراكنا دون ادراكه تع اقول هذا لا يرد
على المص لان الجزم بثبوت اللذة الغير المزاجية لا بعينه بل بكيفية في
تخصيص النفي باللذة المزاجية عدم الجزم بانتفاء غيره اذ لا يمكن مع
الشك في ثبوت اللذة العقلية وانتفائها الجزم بنفي اللذة على
الاطلاق نعم يرد على من ذهب الى هذا المذهب من المتكلمين منع
ترتب هذه الكيفية على ادراك الملائم مطلقا على ما ذكره المص
المص روح الله روحه والمعاني والاحوال والصفات الزائدة
هيهنا اقول الفرق بين المعنى والصفات الزائدة هو ان الاول
بزعم الاشعري لا هو عين الذات ولا هو غير الذات والثاني
عند المعتزلة غير الذات ولهذا غير المص قدس سره العبارتين
مختلفتين لكن المشهور ان هذا الحكم من احكامهما وليس ماخوذا في مفهوم
المعنى والصفة ولهذا استدل الفريقان على الغيرية ونفيها
بما هو مشهور في كتبهم وخلاصة كلامهم في ذلك يرجع الى النزاع
في ان معنى الغير ماذا واما ان معنى لفظ الصفة يتفاوت بذلك
فليس كذلك وما ذكره المص من تخصيص المعنى بالاشعري والصفة
بالمعتزلة فغير معروف بل المشهور في كتبهم كتب الاشاعرة اطلاق

لفظ الصفة من غير نكير ولعل لفظ المعاني في كلام المص اشارة الى ما يقوله
النصارى من الاقانيم وشبهها او الى ما يقوله بعض الحكماء من الصور
العلمية الزائدة ويمكن ان يكون المعنى عبارة عن الصفات المشهورة
الزائدة والصفات الزائدة اشارة الى ما تفرد به قوم من
الصفات الغير المشهورة كالوجه والقدم وغير ذلك مما اثبته
بعض الحشوية كل ذلك للتفنن وتغيير العبارة بتغيير المخالف
ثم اقول الدليل على هذا المطلوب يستدعي تمهيد مقدمة هي
ان الصفات العينية لها وجودات في انفسها ووجود رابطي
لغيرها هو اتصاف ذلك الغير بها والاتصاف مع ان ينفك
عن وجوداتها في انفسها والكمالات موقوفة عليها وتلك
الصفات بحسب هذه الوجودات يمتنع ان تكون واجبة بدليل
التوحيد وبدليل نفي حلول الواجب في الغير على ما هو عن قريب فلا جرم
يكون ممكنة واما الصفة الانتزاعية فاتصاف الماهيات بها
لا يتوقف على وجودها في نفسها ذهنا او خارجا او غير ذلك الى ان
ثبت طرف اخر للثبوت بل الحق الواضح ان هذه الصفات
لها وجود رابطي بالموصوف فحسب ولا محذور في القول بان هذه

الصفة الانتزاعية واجب الثبوت للموصوف بدون حاجة الى تأثير
مؤثر لانها من خواص الممكن وما قيل من ان كل عرض فهو محتاج الى المؤثر
اما المعروض او غيره مجرد دعوى لا دليل عليه اذا تمهد هذا فنقول
لو كانت هذه الصفات امورا موجودة في الخارج كانت ممكنة بحسب
وجوداتها في انفسها والممكن لا بد له من مؤثر ولا يجوز ان يكون
المؤثر غيره للزوم النقص والاستكمال بالغير فتعين ان يكون
نفسه فاما بالاختيار فهو باطل اما اولا فلان اثر المختار حادث
وقد سبق بطلان حدوث الصفة واما ثانيا فلان تاثير
الاختيار في الحيوة والعلم والقدرة وبالجملة سائر الصفات
المشهورة غير معقول واما غيرها من الصفات التي يمكن تاثير الاختيار
فيها فليس الكلام هيهنا الان فيه واما بالايجاب وهو نقص
وفرقهم بين الصفات وغيرها من الافعال في ان الايجاب في
احدهما نقص دون الاخر تحكم كما اعترف به المحقق الشريف في
شرح المواقف فان عدم تمكنه من ترك فعل ان كان نقصا عم
الجميع والا فلا نقص في شيء من الافعال الممدوحة الصادرة
بالايجاب والفرق بان الصفات التي هي اثر الايجاب فيما نحن فيه مما

يحسن في نفسه ويستحق المدح دون الافعال وكل ما يستحسن لا يكون
الايجاب فيه نقصا وغيره يكون الايجاب فيه نقصا باطل على اصول
الاشاعرة ايضا فان الافعال ربما كان موافقا للغرض ومشتملا على
المصالح ولا يجد العقل فرقا بين الايجاب فيما يستحسنه العقل ويعده
كمالا وبين الايجاب في الافعال المشتملة على المنافع والفوائد
بل احتمال جواز الايجاب في الاول ملزوم لاحتمال جواز الايجاب
في الاول ملزوم لاحتمال جواز الايجاب في الثاني على ان ايجاد
هذه الصفات من قبيل الافعال وان كان الاثر المترتب عليه
صفة كمال كما ان سائر الافعال يمكن ان يكون ما يترتب عليه من
قبيل الصفات الكمالية لموجود من الموجودات وفرق بين كون
احد الامرين كمالا للذات الموجود والاخر كمالا لغيره بعد اشتراكهما
في استحسان العقل وترجيحه على نقيضه وايضا يحكم العقل الصريح
بان الايجاب نقص في مطلق الفعل بدون فرق بين الحسن وما
يخرج عن الحسن والقبح ويجوز نفيه وقد تبين مما مهد ثانيا انه لا يلزم مثل
ذلك على القول بكون هذه الصفات انتزاعية ومما يمكن ان
يستدل به على ذلك المط ان الايجاد عند المتكلمين عبارة عن الاحداث

ولا معنى له سواه وهو من اعظم الاصول عند المسلمين وعلى هذا يقولون
في حدوث العالم فيلزم على هذا احد امرين اولهما كون تلك الصفات
حادثة وهو باطل من وجهين احدهما ما سبق الكلام فيه ووافق الاشاعرة
عليه من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وثانيهما لزوم استناد الحيوة
والعلم واشباهه لا الى الاختيار ضرورة استناد الحوادث الى الفاعل
المختار عندهم لان الموجب لا يكون اثره حادثا وفاقا للاشاعرة
ومن البين ان لا معنى لايجاد الحيوة والعلم اختيارا وثانيهما ان
يكون تلك الصفات مستغنية عن المؤثر مع امكانها وقيامها
بموصوفها وفساده واضح ولهذا قال المحقق الدواني ان القول
بقدم الصفات مع عدم احتياجها قول متناقض ثم المعروف من
مذهب الاشاعرة وسائر المتكلمين ان علة الاحتياج هو الحدوث
وعلى هذه القاعدة ايضا يلزم المحذور المذكور مع زيادة عدم
احتياجها الى الموصوف لان مطلق الحاجة عندهم معلل بالحدوث
الا ان يخصصوه بالحاجة الى المؤثر فتندفع تلك الزيادة واعلم
ان الدليل السمعي وهو تواتر الاخبار من الائمة الهدى عليهم السلام بنفي الصفات
الزائدة وان من قال بها فقد اشرك وتنزلك في هذا المطلب

بل في المطالب السابقة عليه واما ما ذكرنا دليل العقل استظهارا وتاكيدا
وانما نبهه على فساد ما زعموه اليه ان الصفات التي زعموها ليست بادون
من وجود النحل والذرة في دلالتها على صدورها بالاختيار لاحكامها
واتقانها ومن الذي يقول من العقلاء بان وجود صفة يترتب عليها تكوين
الكائنات باسرها وما فيها من الدقائق والعجائب على موصوفها وشاهدان
بها على خلقها وابداعها ليست بمثابة نبات ضعيف على ساهرة الارض
في اتقان الخلق واحكام الصنع حتى يدل ذلك على علم مبدعه وقدرته
دون الاول ومما ننبهه ايضا ببطلانه ان كون علمه تعالى بحقائق الاشياء
واحكامها وصفاتها موقوفا على وجود صفة ممكنة ومتاخرا عنها نقص
لا يليق بجنابه تعالى على ان صدور قدرته تعالى عنه مما يشكل تصويره لان
ذاته تعالى بدون هذا الموجود الصادر عنه تعالى ومع قطع النظر عنه اما
ان يتمكن من فعل الموجودات وتركها او لا فعلى الاول ذاته تعالى
قادرة بدون هذه الصفة ولا معنى لتسميتها قدرة نعم لو كان الذات
متمكنة من خلق الاشياء وتركها وقادرة عليها لكن ايجادها يتوقف
على آلة يقوم بذاته تعالى وصدور تلك الآلة يكون بالايجاب لا
بالاختيار ولكنه تمكنه من تركها يتوقف على وجود هذه الآلة

ولو فرض عدمها لزم ان يصدر الموجودات عنه تعالى ايجابا ولم يتمكن
من تركها ولا نسمي مثل ذلك قدرة فان كثيرا من الاسباب
يكون محتاجا اليه للانسان في ترك فعل واحداثه ويكون تلك
الاسباب جواهر قائمة بانفسها منفصلة عن ذات القادر ولا
نسميه قدرة والا فليكن العلم والارادة وغيرهما مما يتوقف عليه
الفعل قدرة وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ذاته تعالى ذاتا قادرة
متمكنة من الفعل والترك وهو كفر فان قلت القدرة المعتبر صحة
الفعل والترك مسلم انه صفة انتزاعية ولا نزاع للاشاعرة
ومن يحذو حذوهم في ذلك وانما نزاعهم في تلك الآلة الموصوفة
التي وصفتموها سواء سميت قدرة ام لا قلت قد بطل الدليل الذي هم
يعولون وعليه يقولون في اثبات زيادة الصفات وهو ان
النصوص وردت بكونه تعالى قادرا عالما وصدق هذه المشتقات
يقتضي قيام مبادئها به تعالى ومن البين ان القدرة في تلك
النصوص بهذا المعنى اعني التمكن من الضدين لا بمعنى آخر على ان القدرة
وان لم تكن بهذا المعنى لكن لا ريب في صدق هذا المعنى عليه مع
عدم قيام مبدا به تعالى على الوجه الذي زعموه فان قلت هذا الوجه

لزم ان لا يكون قادرا بالقدرة التي زعمتموه فان الذات اما ان
يكون متمكنا من الفعل والترك مع قطع عنه اولا والاول يستلزم
المحذور المذكور بعينه وان في ظاهر البطلان يعني ما ذكرتم قلت نختار
الاول ان اريد انه غير داخل في موضوع القدرة وموصوفها والثاني
ان اريد انه ملحوظ في المرتبة المتقدمة على القدرة ونمنع لزوم المحذور
على كل تقدير اما على الاول فظ لان عدم دخولها في موضوعها لا يستلزم
ان يكون غير المحمول واما على الثاني فلان المحمول لا يثبت للموضوع
في المرتبة المتقدمة على المحمول واما المحمول القدرة الموجودة فلا
يتمشى هذا الجواب فيها لان صحة صدور شيء بالذات وصحة لا
صدوره لا يتوقف على صدور شيء آخر عن هذا المصدر الا ان يكون
صحة الصدور واللاصدور عين هذه القدرة التي اثبتموها وفيه
ان الصحة امر سلبي لا يصح ان يكون موجودة في الخارج فانها عبارة
عن سلب الضرورة عن الطرف المخالف والسلب مطلقا غير موجود
في الخارج واما الدليل المذكور في الشرح فضعيف جدا لعدم قيام
دليل على امتناع كون الشيء قابلا وفاعلا لشيء واحد المعك
ونفي الرؤية يدل على ذلك من قبلنا السمع فان روايات

اصحابنا عن الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم متظافرة على نفيها ومن
العجب ان اكثر الاشاعرة والفقهاء في ان كنهه تعالى يستحيل ان
يتمثل في قوة عقلية وجوزوا ارتسامه وتمثله في قوة جسمانية
وتجويز ادراك القوة الجسمانية له دون القوة العقلية بعيد عن
العقل شنيع جدا ومن ههنا علم ان كما ينفي العلم بكنهه ممتنع
ينفي الرؤية ايضا لان الكلام ليس في رؤية عرض من اعراضه تعالى
بل في رؤية ذاته وهو نوع من العلم بكنهه وربما يدعى العلم الضروري
بان الادراك المخصوص المعلوم بالوجه الممتاز عن غيره لا يمكن
ان يتعلق بما ليس في جهة والا لم يكن للبصر مدخل فيه ولا سبب
لرؤيته بل المدخل في ذلك للعقل فلا وجه لتسمية العبارة
ومحصل ان الادراك بهذه الحاسة يستحيل ان يتعلق بما ليس
في جهة بديهة والا لم يكن لها مدخل فيه وهم قد جوزوا الادراك
بهذه الجارحة الحاسة والحاصل ان هذا النوع من الادراك يستحيل ضرورة
ان يتعلق بما ليس في جهة مع قطع النظر عن ان تعلق هذه الحاسة
يستدعي الجهة والمقابلة وما ذكره الامام الرازي من ان الضروري
لا يصير محلا للخلاف وان الحكم المذكور مما يقتضيه الوهم وعليه

عليه وهو ليس مأمونا لظهور خطائه في الحكم بتجسيم الباري تعالى وتحيزه وما
ظهر خطاؤه مرة فلا يؤمن بل يتهم فيفسد لان خلاف بعض العقلاء
في الضروريات جائز كالسوفسطائية والمعتزلة في قولهم بانفكاك
الشيئية والوجود وثبوت المحال واما قوله بانه حكم الوهم الغير
المأمون فطريف جدا لانه منقوض بجميع احكام العقل لانه ايضا مما
ظهر خطاؤه مرارا وجميع الهندسيات والحسابيات والوهم ايضا مدخلية
الوهم في الحكم المذكور ثم وانما هو عقلي صرف عندنا وذلك ليس كون
الباري متحيزا مما يحكم به ويجزم بل هو تخييل يجري مجرى سائر الاكاذيب
في ان الوهم وان صوره وخيله الينا لكن العقل لا يكاد يجوزه
بل يخليه ويجزم ببطلانه وكون ظهور الخطا مرة سببا لعدم ائتمان
المخطئ واتهامه ثم ايضا والا فيقدح في الحسيات وسائر الضروريات
وقد تقرر بطلانه في موضعه في رد شبه القادحين في الضروريات
منزها عن المقابلة والجهة ثم متعلق بالجواز والوقوع معا
والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة ثم هذا دليل على
انهم يقولون بتحيزه تعالى وكونه في الجهة وهذا من اخص خواص الجسم
فما اشتهر من انهم يقولون بكونه تعالى جسما وينفون عنه خواص الاجسام فلا

ينفي لهم من الجسم الا الاسم ولذلك لا يكفرون من قبيل سترهم بالبلكفة
وليس عذرا مقبولا وذكر المحقق الدواني وغيره ان اصحابنا لا يكفرونهم
لذلك وان هو الا عصبية باردة ثم اذا ابصرنا وغمضنا العين
انما قدم هذه المرتبة مع تأخره عن الرؤية في الوجود لان مراده ان
يسوق الكلام على وجه يتدرج من الادراك الاضعف الى الاقوى
فالمقصود ان ههنا ثلث مراتب من الادراك مندرجة اولها الرؤية
وهو محل النزاع ومن البين ان هذه المرتبة التي حصلت عند تغميض البصر
اضعف من التي تحصل عند الفتح ثم هذه المرتبة عند الاشاعرة لا تختص
بالبصر بل يمكن تحققها في العضو الاخر ايضا وهو كذلك لكن مقتضى اصولهم
ان يمكن تحققها في القلب ايضا وهم يستنكفون عن ذلك فكان
الانسب بمذهبهم ان يحملوا النصوص المتضمنة لرؤية الفؤاد والقلوب
على الكشف والحقيقة ولا يرتكبوا تاويله ولا يستنكفوا او لم يكن قوله تعالى
ما رأى الفؤاد دليلا على نفي رؤيته في الحقيقة ليلة المعراج ومن
الغلط في هذا المقام ان الادراك الحاصل بعد التغميض داخل في
الرؤية ومن جملة ما يقع النزاع فيه فان النظر في كتبهم يعطي ان
النزاع انما هو في المرتبة الثالثة وهي المقصودة بالاثبات والنفي

فان علمه فالعاقل لا يطلب ثم اقول العاقل لا يطلب المحال
الذي علم استحالته بان يريد حصوله ويتوسل بذلك الطلب اليه واما
انه لا يطلبه لا لغرض الحصول بل لاغراض اخرى فغير مسلم ولا يلزم
العبث ح لجواز ترتب غرض آخر عليه والعبث ما لا فائدة فيه ثم
وعدم فائدة الحصول الذي هو فائدة مخصوصة لا يستلزم انتفاء الفائدة
على الاطلاق ومن اين لهم ان لا فائدة لهم فيه مطلق ولعل في هذا السؤال
فوائد لا تحصى ولا يلزمنا تعيين الفائدة بل على المستدل ان يدل
على انتفائها مطلقا ونحن من وراء المنع ومما يستغرب منهم انهم اجمعوا
على ان الطلب غير الارادة واحتجوا عليه بان الآمر ربما امر
عبده بامر وهو لا يريده بل يريد نقيضه ومثلوا لذلك مثالا
مشهورا سيجيء في الشرح ثم يقولون بان طلب ما علم استحالته
لا يتاتى من العاقل ولو فرضنا ان السيد في المثل الذي ضربوه امر
عبده بما علم استحالته ولم يعلمها العبد لم يكن في ذلك ما ينافي
عقله بل ما يؤكده ويحققه ثم اقول كان الانسب ان يعلل نفي
طلب الكليم بانه سفه منفر والنبي لا ينبغي ان يصدر منه ما ينفر واما ما
ذكره من ان العبث لا يصدر من العاقل فغير مسلم اذ العبث

على اصول الاشاعرة وسبق في الشرح اشارة اليه في بحث الارادة
عند بيان جواز الترجيح من غير مرجح وكونه قبيحا شرعيا بحيث يكون
كبيرة او صغيرة منفرة انما يقع لو نزه الشرع عنه وهو قد تنزه العاقل
عنه وههنا كلام آخر هو ان العبث كاللعب بالقحبة وشبهه لم يثبت
كونه منفرا مع ان هذا العبث وهو طلب الكل الذي هو الرؤية مما يسموا
اليه الهمم العالية ويدل على بلوغ فطرة الطالب الى الغاية القصوى
في طلب التفرد والاستبداد وانه يرصد مبلغا لم يبلغه احد ولا
دلالة فيه على دناءة وخسة منفرة فلا باس في ان يرتكبه النبي
ولا قبح في الافعال عقلا ولم يثبت ان الشارع منع عن طلب ما
ولا يبعد خلو منه في المحظورات الشرعية والفتوى بحرمة طلب الكل
غير معهود من فقهاء الامة ولو فرضنا انه حرام شرعا فليس معدودا
من الكبائر حتى يمتنع على النبي ومن هذا الذي يجوز على النبي ان يقبل
الغلمان شهوة ويعشق الاجنبيات ويضمها الى نفسه لذة
ولا ينفر بسببه عنه ولا يجوز العبث وتمنى المحالات وطلبها
وينفره مشاهدة ذلك هذا الا شر عجاب فالجاهل بالله
لا يجوز على انه تع لا يكون نبيا كليما لم ظاهره ان الجاهل بذلك

يجوز ان يكون نبيا ولا يجوز ان يكون كليما وانت خبير بفساده فانه
بعد تجويز ان يكون الجاهل نبيا لا مانع من ان يكون كليما اذ الجهل
اذا لم يكن مانعا من مرتبة النبوة فاي عاقل بصير يمتنع من ان يكون
ذلك الجاهل متكلما معه تع وقد علمت ما خاطب الله تع به اعدائه
كابليس ونحوه ومن دقيق الطبع ان لا يدرك عدم جواز نبوة
ذلك الجاهل ثم يدرك انه يمتنع ان يجمع له بين النبوة و
التكليم ثم لا يخفى انهم نفوا حسن الاشياء وقبحها عقلا ولهذا جوزوا
عليه تع كل فعل الا ما منع منه السمع وليس في السمع ما يمنع من نبوة
مثل الجاهل بالاحكام عندهم فكيف بما يمنع من نبوة الجاهل
بما لا يجوز وكذلك الكلام في التكليم فالواجب ان لا يمنع من تكليم
الجاهل ونبوته تع ولو استقريت كلامهم وجدتهم ينسبون من
الجهل الى النبي اضعاف ذلك ولعلنا ننبه عليه في طي كلامنا انشاء الله
واما ما اراه المحقق الشريف في شرح المواقف من نفي صلاحيته لمطلق
النبوة وذكره الشارح بقوله اذ المقصود من النبوة البعثة الخ فباطل
لانه ان اراد ان بعث النبي للدعوة الى جميع العقائد الحقة والقضايا
المطابقة للواقع فقط الفساد اذ رب اعتقاد حق لم يذكره النبي للناس

والجهل ذكره في انها غير متناهية وكذلك الصفات السلبية لا تحصر لكثرة
ولم يبينه تع لامته فلا ينفعهم لو حفظوا العقائد بما هو في شان الله تع
وان ارادوا انه تع انما بعثه لتعليم بعض العقائد الحقة فيجب ان يثبت
ان هذه المسئلة من جملة ما الهم بذلك وعلى تقدير التسليم فانما يفيد
لا يثبت انه لا يجوز عليه الا بعد القول بالتحسين والتقبيح العقليين
وهم قد حرموا انفسهم ذلك لان معنى التعليق ان المعلق
يقع على تقدير وقوع ما اقول التعليق اما ان يكون الغرض منه بيان
وقت المعلق وتحديد وقوعه بزمان وشرط ومن البين ان
ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ان يكون الغرض منه مجرد بيان
تحقق الملازمة وعلاقة الاستلزام بان يكون لافادة النسبة التي
بين الشرط والجزاء مع قطع النظر عن وقوع شيء من الطرفين وعدم وقوعه
ولا يخفى على ذي لب ان لا علاقة بين استقرار الجبل ورؤيته
في نفس الامر ولا ملازمة على ان افادة مثل هذا الحكم وهو تحقق
علاقة اللزوم بين امرين اتفاقيين لا يليق بسياق معاضدة
القرآن المجيد ولا يوافق باسلوب الكتاب الحكيم مع ما فيه من
بعده عن مقام سؤال الرسول المصطفى بالتكليم فان المناسب لما

طلب من الرؤية بيان وقوعه ولا وقوعه لا مجرد افادة العلاقة بين
الامرين فالصواب ح ان يكون المقصود من هذا التعليق بيان ان
الجزاء لا يقع اصلا لتعليقه على ما لا يقع ثم هذا التعليق ان كان مستلزما
للعلاقة بين الشرط والجزاء فالواجب ان يكون امكان الشرط مستلزما
لامكان الجزاء لان مآله هذه العلاقة مع المحال لا يكون ممكنا على
ما هو المشهور من ان مستلزم الممكن محال والا فلا وجه لامكان
الجزاء والاول وان كان شائع الارادة من اللفظ الا ان الثاني
ايضا مذهب معروف للعرب كثير الدوران بينهم وهو عمدة البلاغة
وعامدتها ومن ذلك قول الشاعر اذا شاب الغراب اتيت اهلي
وصار القار كاللبن الحليب وقول الآخر فرجي الخير وانتظري ايابي
اذا ما القارظ العنزي آبا ومن المعلوم ان شيب الغراب وصيرورة
القار كالحليب لا ملازمة بينهما وبين اتيان الشاعر اهله وقس
عليه الآخر ونظيره في الكتاب المجيد كثير ومنه تعليق خروج اهل النار
منها على ولوج الجمل في سم الخياط ولعمري من العاقل ان يدعي علاقة
بينهما بل ذلك مجرد تعليق لتبعيد الوقوع للجزاء واجراء له مجرى المحالات
واذا كان ذلك التعليق امرا شائعا كثير الوقوع في كلامهم فلا

لوجوبه

ترجيح كح للاحتمال الاول بل الترجيح معنا فان البلاغة وحسن الكلام
في ذلك واما اذا تحقق العلاقة في الواقع فيها وعلق عليه لمكان تلك
العلاقة فليس له ذلك الموقع ومن حسن القبول الا ترى ان المتمني
لوصال حبيبه الميت لو قال اذا رجع الموتى الى الدنيا اكن لي زيارة
محبيب لم يكن كقول العقب المتياح في فراق الاحباء على وجه الحسرة
والحزن متى اقبل الامس الدابر وحي الميت الغابر طمعت في اللقاء
والوصل والذوق السليم والقدم الراسخ في البيان يغنيان
عن تكلف الاكثار في هذا المقام واليه لا يخفى على ذي فطرة ان الزام
تحقق علاقة لزوم بين استقرار الجبل في تلك الحال وبين وقوع
رؤيته لو بحيث لو فرض وقوع ذلك الاستقرار امتنع ان لا
يقع رؤيته له ولزم من عدم وقوعها انفكاك بين اللازم و
الملزوم العقليين مستبعد جدا يكاد العقل يجزم ببطلانه فاذن
المقصود من ذلك الكلام مجرد بيان انتفائه بتعليقه على امر غير واقع
ويكفي في ذلك عدم وقوع المعلق عليه ولا يستدعي امتناع المعلق
امتناعه واما اذا سلم انه يستدعي العلاقة ولا يكفي مجرد عدم وقوع
المعلق عليه فالكلام على تقديره سيجيء في الشرح وستتكلم عليه انشاء الله

لكن النظر الموصول بالى نص في هذا الكلام وان كان مشهورا
بين العلماء الاعلام لم نجد تحته طائلا لانهم ان ارادوا بذلك ان النظر
الموصول بالى لا يحتمل ان يتجوز به عن العلم الضروري فظاهر البطلان
وما الذي يحرم هذا التجوز مع وجود العلاقة الصالحة ونعلم علما لا يزاحمه
شبهة ان قائلا لو قال قد وضح لي هذا المعنى بصدق العلامات و
شهادة الدلالات وايقنت به ايقانا بالغا حتى نظرت اليه او كاني نظر
اليه كان في نهاية الحسن والقبول وصحة التشبيه يستدعي صحة الاستعارة
وباي طريق يفرق بينه وبين النطق الموصول بكلمة الباء حتى يجوز استعمال
الثاني بمعنى الدلالة ولا يجوز استعمال الاول بمعنى الاول العلم و
ان ارادوا ان هذه الصلة قرينة على ان النظر الموضوع لهذا المعنى لا المعاني
الاخرى التي سيجيء في الشرح فيكون معناه الحقيقي هو الرؤية والعدول
عنه خلاف الاصل الا لضرورة فعليه الكلام من وجهين الاول
ان هذا القدر كان حاصلا في حمل الرؤية على العلم الضروري فكان على
المجيب ان يتمسك بذلك في اول الامر ويقول حمل الرؤية على العلم
مجاز لا يصار اليه الا لدليل فيجوز استعمال النظر غير ناظر الا وجه
صحيح ولا مصدر عن ناظر يعتني ببيان صحيح واعجب منه ما في شرح المواقف من

ان النظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد
ولم يدر ان الذي يناسب استعماله في العلم هو الموصول بالى الذي هو بمعنى
الرؤية او تقليب الحدقة واما غيره من المعاني فلا يناسب اصلا كما يستعلم والثاني
انما يستدل فيما بعد انشاء الله على نفي الرؤية وهو الصارف عن الظاهر و
العادل بنا عن الحقيقة وانت خبير بان عبارة الشرح بعيدة عن هذا
التوجيه الثاني حيث ادعى الامتناع والخصوصية فتامل الثاني
انه يلزم ان لا يكون كما قال استلزام المخاطبة للعلم الضروري مجرد
لعله يحتاج الى الاستدلال بان هذا الصوت المؤلف المشتمل على
المعاني الحكمية لا بد له من مصوت مؤلف حكيم قدير وهذا الاستدلال
نظير الاستدلال بآثار المصنوعات المحكمة المتقنة وهذا ليس علما ضروريا
واما العلم بان هذا الصوت له من مصوت في الجملة سواء كان مع العلم
بخواص الربوبية او بنفس من العلم بالرب في شيء على ان كون هذا
ايضا علما ضروريا محل نظر وايضا لعل الضرورة والانكشاف بحيث له
مراتب متفاوتة فيجوز ان يكون موسى عليه السلام طلب ما يعلو المرتبة التي حصلت
عنده بالخطاب ويفوق عليه ولو حملنا الآية على طلب العلم الضروري
الضروري اندفع هذا الجواب عن اصله لان قوله لن تراني نفي

لرؤيته و دعوى الاجماع في هذه المسئلة في حيز المنع فان صاحب الكشاف
فسره على هذا الوجه وحمل نفي الرؤية على عدم الطاقة المعرفة الضرورية و
هو اعرف بمذاهب اصحابه ومواقع وفاقهم وخلافهم على انهم لا يرون
اجماع الصحابة حجة وانما الحجة عندهم اجماع المسلمين غاية ما في الباب ان
يكون هذا الزامان على من استدل بهذه الآية على نفي الرؤية فلهم ان يقولوا
انما استدلنا بهذه الآية الزاما على من استدل بهذه الآية على جواز
الرؤية او يقولوا في الجواب على الوجوه الاخرى واما غير المعتزلة فهم
فارغون عن هذا الالزام الثاني ان الآية على حذف المضاف
هذا التاويل يحتمل وجهين احدهما ان يراد من الآية مطلقها اي آية كانت
وعلى اي شيء دلت وثانيهما ان يراد به الآية الدالة على الساعة ويوم
القيامة وهو المذكور في المواقف منسوبا الى الكعبي ومن تبعه ولم اجد
هذا التاويل على احد الوجهين في كتب المتكلمين ولا سيما نسبته الى
ابي القاسم الكعبي والذي نسب اليه الامام في بعض تصانيفه هو
حمله على طلب رؤية آية تكون سببا الى العلم الضروري وهذا وان
كان ظاهره حذف المضاف لكن يمكن ان يكون مراده التاويل الاول
ويكون ذكر الآية ورؤيتها تمهيدا للتاويل وكشفا عن خصوصيته الحكم

استظهارا والامر في ذلك سهل واما الجواب الذي ذكره الشارح فيدفع
الاحتجاج فقد اشرنا الاصالة واما ان الاية واقعة في وجه لنفي الرؤية
مع بقوله لن تراني فانما يرد على الوجه الاول واما على الوجه الثاني و
الثالث فمحل نظر لان دلالة انه كالجبل على الساعة او افادة
العلم الضروري محل مناقشة اما الاول فلان انه كالجبل كانه
اقامة الساعة في مجاري العرف وما يتعاطونه من تشبيه وتمثيله في عاداتهم
ويبعد ان يعد اظهار هذه الاية من اشراط الساعة وعلاماتها واما
انها دالة على كمال القدرة وبلوغها غاياتها فمن هذا الوجه يمكن ان يدل
على دخول الساعة وما يتضمنها تحت القدرة فمعلوم ان مثلها لم يكن
عزيزا فيما رآه موسى عم فانك انه عم انما سال آية لا من هذا الضرب
فيقبح نفي ما ساله مع اثبات هذا الضرب واما الثاني فلان الآية
المذكورة انما يدل بضرورة على تقدير التسليم على عظم هذه الآية واما
على خواص المعتبرة والصفات المطلوبة المعهودة في طريق الاستدلال
فلعلها يحتاج الامية نوع من النظر والفكر فان كون دلالة ذلك
الآية على الامور المذكورة اجلى من دلالة خلق السموات وما فيهما من
البدائع فاسد جدا وبهذا يظهر حال الجواب الثالث فتامل
فلم يجئ موسى عم الا سؤال الرؤية ثم اقول هذا مبني على ان سؤال الاخر

دفعة عما سال تنبيه بسؤاله على استقرار الجبل انما يقع بعد اخذ الصاعقة
لقومه والالم يكن الاخذ اللاحق معتبا عن السابق فعنده هم ان قومه
سالوا الرؤية اولا تعنتا وعنادا فاخذتهم الصاعقة ثم انه عم مرة اخرى
جاء الميقات رتبة فسال الرؤية لنفسه وهذا احد القولين عند اهل
السير والجواب مندفع على التقديرين اما على تقدير تاخر اخذ الصاعقة
عن السؤال المذكور فظ واما على تقدير تقدمه فلانه لا يمتنع ان يكون
سؤالهم الاول على سبيل التعنت والعناد كما يقوله اصحاب السنة
ولهذا اخذتهم الصاعقة ويكون سؤالهم الثاني على سبيل الاستيقان
وطلب العرفان والعيان ولهذا اجيبوا كما يجاب السائل الطالب
للحق المسترشد لا اليقين وازاح علته والكل يمكن ان يكونوا بعد
اخذ الصاعقة لهم واحيائه انه كلهم اقترحوا مرة اخرى ان يساله
موسى عم وتخيلوا ان سؤالهم كان سبب اخذ الصاعقة اياهم وذلك
بخلاف سؤال موسى عم فانه لا يصير سببا للاخذ لحرمته وكرامته
عليه عم وانحوا عليه ان يسال ربه في ذلك وليس ذلك باول
جهالاتهم وسفاهاتهم ويجئ ما يدل عليه من النقل عن المعصومين
الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وليس في اخذ الصاعقة دلالة

على امتناع ما اشاره الا بدليل يمكن استنباطه من الحكاية المذكورة في الجواب
وهو انه لولا امتناعه لم يكن لاخذ الصاعقة داع اذ لا فائدة في سؤال الممكن
وحاصل الجواب ان اخذ الصاعقة لا يتعين كونه لاجل استحالة الرؤية
بل يجوز ان يكون لتعنتهم في طلبهم وانت خبير بان الذم والتوبيخ انما
يتعلق بالقبيح وما يكون صالحا لان يتعلق به اللوم والعتب فلو اشتكى
انسان صاحب حضرة آخر وانظر لوعده وذكر انه يلقاه في الوارا
ونادات ويكلمه مرات واحيانا كان كلاما خارجا عن قانون
المحاورات مخالف لقاعدة الخطاب حتى يقول يكلمني بالقبيح ويلقاني
بما يسوؤني وهذا واضح لمن تامله غير محتاج الا الاطناب وقد قررناه
في تعليقنا الاصولية بما لا يبقى شبهة معه وفي الآية لم يذكر سوى
قولهم ارنا الله جهرة فلولا ان المحال والمؤاخذ عليه مندرج
فيه معلوم منه لكان لا يوافق النظم المعجز والقه قال لهم فقد سال
موسى اكبر من ذلك فقد دل على ان المسؤول موصوف بانه
اكبر ولم يضف السؤال لشيء يدل على انه مما لا ينبغي فلا انسب
في الجواب مع ان يقولوا لا دلالة في الآية الا انه سؤال
قبيح من حيث تعلقه بالمسؤول واما انه مع فلا كلام ان ذم سؤال

اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا من السماء لا يدل على استحالة
التنزيل اكبر من ان يسال ولا ينافي ذلك امكانه ولا وقوعه
ابتداء من غير مسئلة واما ما قاله البيضاوي من انه يجوز ان يكون
لا لاستحالته في تلك الحال فيرده انه خلو الآية عن التقييد بالسؤال
بحالة معينة وفيه نظر وهو ان السؤال المذكور اما ان يكون
معلوم القبح عندهم او لا يكون كذلك وعلى الثاني لا يتوجه الذم
اتفاقا من المعتزلة والاشاعرة فانهم اتفقوا على ان التكليف
والاعلام مما يتوقف عليه الذم والعقاب عادة وعلى الاول
اما ان يعلم عقلا فهو خلاف ما ذهبوا اليه واما شرعا فهو خلاف
المنقول لان كل منقول في هذا الباب يدل على ان موسى عم
لم يكن اعلمهم انه قبيح شرعا ولم يكن جرى بينهم ذلك والا لكان
ينبغي ذكره في مقام الذم والتوبيخ ولم يذكر وامثال ذلك
الذم والتوبيخ كثير اما يوجد في الكتاب الكريم مما لا يوجد له
وجه سوى التقبيح والتحسين العقليين واما ثانيا
فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر ان اراد انه كفر علم عدم كفرا
ثم لعله لم يكن معلوما كونه كفرا وكل باطل غير مطابق للواقع

لا يكون كفرا بل لعله لم يكن كفرا في ذلك الزمان امّا لانّ موسى عم
لم يعلمهم ذلك وعلى تقدير تسليم اعلامه فلعله لم يعلمهم انّه من قبل الحقّ
وانّما علمهم من قبل نفسه على جهة الاستفادة بالنظر والاستدلال
وقد تقرر عند الجمهور من المعتزلة والاشاعرة ان قول النبي ص لا يكون
حجّة فيما يكون من هذا القبيل ولو كان من الاحكام والعجب ممن لا
يكفّر من ينكر قول النبي في الحج مخبرا عن جبرئيل عم بانّه من وراءه باره
ان يامر اصحابه بالاحلال ويكفّر قوم موسى عم في نسبته وان اراد انّه
كفر عند المعتزلة بانّه يكفرون الآن من يجوّزه فلانك انّهم انّما يكفرون
الكراميّة القائلين بالرؤية في الجهة وعلى سبيل المقابلة ولهذا ذكر
في الكشاف في تفسير الآية لا يغرّنك تسترهم بالبلكفة ولولا انّه
التستر بالبلكفة فما بعد من الكفر لم يحتج الا في الزور به وقول قائلهم
انّهم حافوا شنع الورى فتستّروا بالبلكفة ودليل اليه على هذا انّه على
تقدير تسليم انّهم يكفرونهم فلعله لضرورة ثبوته بالكتاب والسنّة
عندهم ولا يلزم ان يكون ذلك كفرا في زمن موسى عم الا ترى انّ
اصحاب هذا المجيب يكفرون القائل بتفضيل الخمر للنقص عليه في الكتاب
ولم يكن القول بذلك كفرا في زمن موسى عم عندهم بل كان القول

[illegible]

بجرمه كفرا في ذلك الزمان وامّا انّه باطل فلا يخفى ان كل باطل لا ينبغي
ان يردّ على صاحبه من ساعته وانتم تردون كثيرا من النبي كما يظهر من تتبع
الآثار والسير وقياس ذلك الشرك الذي نقله قياس مع الفارق
الا ترى ان العدلية لا يجعلون اصحاب الرؤية بمنزلة المشركين و
هو ذنب لا يغفر الله وليس غيره بهذه المثابة ثم لا نسلم ان موسى عم لم يزجرهم
عمّا اقترحوه ولم يردّه لكنه لم يرتدعوا عن اقتراحهم والحّوا عليه ولجّوا فقالوا
او سئلت الرؤية لنفسك لا جابك فرايناه مشاهدة وعيانا
وليس يمتنع في العقول ان يأذن الله تع في ان يحبب موسى عم مقترحهم
وان علم استحالة ما كانوا ير وموته ويكون في ذلك لهم لطف ومصلحة
يعلمه الله تع كيف ولا يقبح منه تع شئ عند القوم وسيجئ ذلك في حكى
حكاية هذه القصّة انشاء الله تع   وامّا ثالثا فلانّهم ان كانوا كما
قال في شرح المقاصد والمعتزلة تحيّروا في هذا المقام فزعموا تارة
انّهم كانوا مؤمنين لكنهم لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند تمام
الكلام واختار موسى عم في الردّ عليهم طريق السؤال والجواب من
الله تع ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحقّ وتارة انّهم لم يكونوا
مؤمنين حقّ الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين

فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى عم الرؤية الى نفسه
دونهم لئلا يبقى عدد ولا يقولوا انّما لنفسه لرآه لعلوّ قدره
عند الله تع وكل ذلك خبط لانّ السائلين القائلين لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال
الرؤية ليسمعوا جواب الله تع وانّما الحاضرون هم السبعون المختارون
ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عم في الاخبار بعدم الرؤية فلا فائدة
للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين
ولا شك انّهم اذا لم يقبلوا من موسى عم مع تأييده بالمعجزات فمن
السبعين اولى انتهى كلامه وقريب منه ما في شرح المواقف وفيه
خبط من وجوه امّا اوّلا فلانّ المشهور في السير والتفاسير انّهم كانوا
حاضرين لانّ القائلين بذلك هم السبعون الذين اخذتهم الصاعقة
وقد صرّح بذلك في الكشاف والقاضي في مواضع عديدة ولولا قولهم
بذلك فباي جرم اخذتهم الصاعقة والذين قالوا انّهم عشرة آلاف
من قومه لا يخرجون السبعين عنهم وامّا ثانيا فلانّ ما ادعاه من انّه
لا يتصور منهم عدم تصديق موسى عم في الاخبار بامتناع الرؤية فلست
ادرى من اخبره بذلك ومن اين علمه وانّما هي دعوى مجرد لا شاهد

عليه من العقل والنقل وكل المفسرين والمؤرخين ينقلون خلاف
ما ذكره وان كان منشأ ذلك انّهم كانوا من خواص موسى واصحابه و
كانوا صالحين ابرارا فمع بطلانه وظهور فساده على الواقف على هذه
القصّة من مواضعها يرد ان مذهب هذا القائل ان الصحابة كلهم عدول
ومع ذلك جحدوا وانكروا قول النبي ص في الحج وشاع هذا الانكار حتى صار
العلماء يستدلون به في كتب الفقه والاصول على مطالبهم على ما اشرنا
اليه فاي استبعاد يلحق عدم تصديق موسى عم منهم في الاخبار بامتناع
الرؤية مع انّ بين المقامين بونا بعيدا فان ما يعترف به هذا القائل
من جملة الاحكام الشرعية ويتطرق اليه جواز ان يكون من قبل نفسه
لا من جهة الوحي وخطاء النبي في ذلك ابعد ولذلك قيل المتكرله مباح
وما يكره من جملة الاحكام العقلية ويتعين ان يكون من قبل الله ولا
يحتمل ان يكون من عند نفسه والسهو والخطاء في مثله كما قال به كثير من
العلماء حتى جماعة من اصحابنا الامامية مع بلوغهم في تنزيه الانبياء
مبلغا تقصر عنه من عداهم وقد كان يمكن الاكتفاء في الردّ على المعتزلة
بانّ الطامعين بسبب سماع كلام الله تع هم السبعون والقائلين
ارنا الله غيرهم ولم يكن يحتاج الى دعوى انّهم لا يتصور منهم الانكار

واما ثانيا فلان السبعين لعلهم لم ينكروا قول موسى عم وانما سالوا
ابتداء منهم بناء على طمعهم فيه ولم يرد عليهم موسى عم واختار طريق
السؤال والجواب ليكون ادعى الى الحق واوثق عندهم و
ابعد من الخطرات الوهمية والوساوس الشيطانية واما ان
الصاعقة اخذتهم فلولا انكارهم لما اخذتهم فقد عرفت انه لا
علينا وقد نزلنا عنه في هذا المقام واما رابعا فلان دعوى انهم لما
لم يصدقوا موسى عم مع آياته الباهرة فان لا يصدقوا السبعين
اولى لكه البطلان جدا ولو صح مثله لورد ان الاعرابي اذا لم يصدق
النبي عم في ابقاء النفس مع تأييده بالمعجزات فان لا يصدق ذا
الشهادتين مع انه رجل واحد من امته اولى فاي معنى كان لاشهاد
النبي عم اياه حتى سماه بعد شهادته بذي الشهادتين ويجري مجرى
ان يقول احد ان المشركين اذا لم يقبلوا من النبي عم دعوى النبوة
مع مشاهدتهم منه كثيرا من المعجزات فان لا يقبلوا من المسلمين
او المشركين اخبارهم اولى وقد كان الواجب حينئذ ان يغرب
المسلمون محاجا بامن ورا نقل معجزاته المتجددة للمشركين ويسدوا
باب الاحتجاج وبنقل الآيات للمجادلين وكان عليهم ان

لا يقبلوا الخبر المتواتر ويجحدوا وجود مصر والشام ووجود الترك والديلم
وسائر الاقوام لانهم جحدوا قول النبي المؤيد بالمعجزات فان لا يقبلوا
خبر اهل التواتر ويجحدوه اولى ولا يمكن ان يقال لعلهم يقبلون خبر
التواتر لكنهم لا يقبلون خبر السبعين لانهم قاصرون عن عدد
التواتر وانهم يقبلون خبر السبعين لكن لا يؤمنون بالآية
لكونها اسوة سائر الآيات في مقابلة بالرد والجحود لان السبعين
ربما تجاوز عن حد التواتر سيما اذا كانوا سراة القوم و
اعيانهم ومن المعروفين بالصدق والمشهورين بالصلاح واما
الثاني فمنع عدم المطابقة على كلام القائل كما يظهر بادنى تامل لسيد
باب الآية بعد الآية فاين الآيات التسع التي جاء بها موسى عم
ثم لما لم يكن فائدة في اخبارهم فاريد ان يخبر في ما الفائدة في اختيار
هم اولئك المختارين واسماعهم كلام الله وقد جاء النقل ان اختيارهم
انما كان لان يبلغوا قومهم انهم سمعوا كلام الله كما سمع موسى عم و
انكار هذا النقل مع استفاضته وشهرته يجري مجرى انكار وجود
موسى عم والغرض من هذا التطويل اعلام ان القوم في عشق ما يذهبون
اليه ويتوارثونه عن اسلافهم بلغوا الى درجة حتى اخمدوا نور الفطرة

واطفوا مصباح العقل في الفكرة والا الله المفزع ولعل السيد الجليل
انما عدل عنه الى ما ذكره مع التزامه تقليده لفظا ومعنى خصوصا في
هذا المبحث لما رأى فيه ما هو من هذا القبيل كلامهم بامتناع
الرؤية ثم غاية الامر ان يكون هذا الطلب خاليا عن فائدة يختص
به ولا يوجد بدونه في صورة الاخبار من قبل نفسه وقد تقرر عندهم في
مسئلة قدحي العطشان ورغيفي الجائع ان مثله ليس بمستحيل عادة
وعقلا ثم انه منقوض باكثر الآيات الواردة في الاحكام الشرعية
فانه كان يكفيهم ان يخبرهم النبي عم بالحكم الشرعي الذي اوحي اليه ولم
يكن محتاجا الى ان يتنزل اليه آية منظومة من عند الله ولا ينفع
في المشركين نزول الآية الا ان واما ان الفائدة فيه ان يكون
آية باقية الى الله معلوم ويكون ادعى الى الحق واثبت للقلوب
فمشترك لانهم ان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله
لا يخفى ما فيه اما اولا فلان سماع الكلام مع انتفاء المتكلم ظاهرا سيما
اذا كان من جميع الجهات على ما سبق آية عظيمة ودلالة واضحة
فاي حاجة الى ان يخبر موسى عم بانه كلام الله ولعله زعم ان تكلم الله
مع موسى عم على الوجه المأثور لم يكن معجزة له وآية فاذا لم يكن هذا

آية وخارقا للعادة مع عدم متكلم ظاهرا فان لا يكون تكلم عيسى عم في
المهد ولا الحيوانات العجم مع نبينا عم معجزة لهما اولى واما ثانيا فلان
اندكاك الجبل وهو الآية الكبرى والعلامة العظمى كانت مقترنة
بذلك الجواب لم يكن فيه كفاية واغنى عن اخبار موسى عم بانه
كلام الله ولم اقف للقوم على اطرف منه وان كان كل كلامهم طريفا
واختار موسى عم في الرد عليهم طريق الاشارة الى رد الجواب
الاول والثاني فبان السؤال وان لم يكن محتاجا اليه لكنه لمثل
هذا الغرض يجوز ارتكابه وتاخير رد الكفر والباطل لمثله جائز وقوله
واضاف موسى عم الرؤية الى جواب عما ذكره اولا من انه لم يقل
ارهم ينظروا اليك ولعل السيد ارتضى هذا الجواب ولهذا لم يتكلم
عليه بشيء واعلم ان اصل هذا الجواب عن الدليل مما اختاره سيدنا
الاجل المرتضى في كتابيه تنزيه الانبياء وغرر الفوائد وايده بوجوه
منها حكاية طلب الرؤية من بني اسرائيل في مواضع كقوله تعالى فقد
سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الآية وكقوله
وكقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ومنها ان موسى عم اضاف

ذلك الى السفهاء قال الله تعالى واذ قلتم فلما اخذتهم الرجفة قال رب
لو شئت اهلكتهم واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا واضافة ذلك
الى السفهاء تدل على انه كان بسببهم ومن اجلهم حيث سالوا ما لا يجوز
عليه تعالى وذكر الجهرة في الرؤية يؤيد انه لم يكن الطلب للعلم لانه انما
يليق برؤية البصر دون العلم والمفسرون اختلفوا في المراد بما فعل
السفهاء فبعضهم فسره بطلب الرؤية وعليه يبتني كلام المرتضى رضي الله عنه
وهو الاظهر والاشهر وبعضهم فسره بعبادة العجل ولا تاييد في
الآية على هذا واجاب عن نسبة السؤال الى نفسه ووقوع الجواب
مختصا به عليه السلام بانه غير ممتنع وقوع الاضافة على هذا الوجه مع ان
السؤال كان لاجل الغير اذا كانت هناك دلالة تؤمن من اللبس
وتزيل الشبهة فلهذا يقول احدنا اذا شفع في حاجة غيره للمشفوع
اليه اسئلك ان تفعل بي كذا وتجيبني الى ذلك ويحسن ان يقول
المشفوع اليه قد اجبتك وشفعتك وما جرى مجرى ذلك وانما حسن
هذا لان للسائل غرضا في المسئلة وان رجعت الى الغير فتحققها
وتكلفه كتكلفه اذا اخصه ولم يتعده ومما يورد على هذا الجواب ان
السائل اذا كان للغير فمن اي جرم كان توبة موسى عليه السلام حيث قال انى تبت

فلما افاق قال سبحانك انى تبت اليك وانا اول المؤمنين وانما
تكون التوبة من ذنب وجرم فاجيب عن ذلك بانه انما تاب
لانه اقدم على ان سال على لسان قومه ما لم يؤذن له فيه وليس
للانبياء عليهم السلام ذلك لانه لا يؤمن من ان يكون الصلاح في المنع منه فيكون
ترك اجابتهم اليه منفرا عنهم وليس يجري مسئلتهم على سبيل الاسرار
وبغير حضور قومهم مجرى ما ذكرناه لانه يجوز ان يسالوا مستسرين ما لم
يؤذن لهم فيه لان منعهم منه لا يقتضي تنفيرا وفيه ضعف والصواب
في الجواب ما ذكره المرتضى قدس سره من انه ليس في الآية ما يقتضي ان
تكون التوبة وقعت من المسئلة او من امر يرجع اليها وقد يجوز ان
يكون سال ذلك اما لذنب صغير تقدم النبوة على راي المعتزلة فلا
يرجع الى المسئلة وقد يجوز ان يكون ما اظهره من التوبة على سبيل الرجوع
الى الله تعالى واظهار الانقطاع اليه والتقرب منه وان لم يكن هناك
ذنب معروف والحاصل ان الغرض من ذلك انما التذلل و
الخضوع واظهار الاستكانة والضراعة وعلى ذلك ينبغي ان يحمل
كل ما وقع منهم عليهم السلام من الاعتراف بالذنوب والعصيان من غير
ان يكون هناك معصية وذنب صغير او كبير ويجوز ان يضاف الى

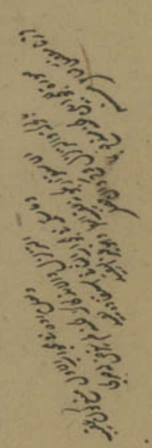
ذلك الغرض تعليمنا وتوقيفنا على ما نستعمله وندعو به عند الشدائد
ونزول الاهوال وتنبيه القوم المخطئين خاصة على التوبة مما التمسوه
من الرؤية المستحيلة عليه تعالى فان الانبياء عليهم السلام وان لم يقع منهم
القبيح عندنا فقد يقع من غيرهم ويحتاج من وقع ذلك منه الى التوبة
والاستقالة كما في طلب ابرهيم عليه السلام ان يريه كيفيه وههنا
توجيه آخر لطلبه عليه السلام ذلك وهو ان ابرهيم عليه السلام كان اوحى اليه ان الله تعالى
اتخذ خليلا وسيحيي الله له الموتى ان ساله ذلك وكان عليه السلام وقع في
قلبه من باب الخاطر او من القرائن التي يمكن التفرس بها انه هو
الخليل الذي يراد فاراد ان يعرف ذلك ويطمئن قلبه بذلك
وذكر هذا التاويل في المواقف وهو مروي في كتاب العيون عن
الرضا عليه السلام وتوجيه آخر اورده المرتضى قدس سره في كتاب التنزيه
وهو ان جبار عهد ابرهيم عليه السلام كان توعده وهدده بالقتل ان لم
يره احياء الموتى فالمراد بالاطمينان هو الامن عن توعد ذلك الجبار
وتهدده لكن لما كان هذا دافعا للسؤال وكان الاحتمال المذكور وجها
لطلب الرؤية وغرضا يخرجه عن حد العبث لم نتوجه اليه لرده ولا
يخفى ما فيه فان تحصيل الطمانينة لا يتوقف على طلب وقوع الحكم بل كان

سؤال العلم بمسئلته اولى بالطلب وادخل في الادب   واجيب
بان الزام جهل النبي المصطفى بالتكلم في هذا دليل وشيء لا يرجع الى الخطر
اذا طرح عنه استاره فنقول لما قرر السائل في سؤاله ان مسئلة
الرؤية مما لا يتوقف عليه شيء من المعارف الضرورية فهذه المسئلة
تجري مجرى العلوم التي تتعلق بالمعاش والنشأة الاولى من احكام
الجواهر والاعراض على ان كل ما يتعلق بالكائنات يتعلق بفعله تعالى
لان الكل من فعله تعالى عندهم ولا فرق بين نفي الفعل واثباته له تعالى
وبين نفي الرؤية واثباته والفرق بحيث يستلزم الجهل باحدهما التنفير
ولا يستلزم الآخر تحكم وروى الجمهور ان عائشة كانت تلعب بتماثيل
ورآها النبي صلى الله عليه على تلك الحال فسالها عن تمثال كان له جناح فقالت
هذه صورة الفرس فقال النبي صلى مستعجبا من ذلك والفرس يكون لها
جناح فقالت اما علمت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة وانه صلى
امر ابا هريرة ان يخبر الناس بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة
وهم ابو هريرة بامتثال امر النبي صلى فلطمه عمر بن الخطاب واستخف به
ثم اتى النبي صلى ونبهه على وجه الخطاء فيه وانه لو علم الناس ذلك لاتكلوا
عليه واهملوا العمل فقرره النبي صلى وصوبه وحديث تأبير نخل المدينة

ومنزل بدر والتصويب رأي حباب بن المنذر رضي الله عنه مستفيض وانت
اذا تتبعت كتب الجمهور وجدت من ذلك الكثير الشائع وما ربط
على الحساب والضبط فاذا كان لعائشة وعمران ان يعلموا ما جهل النبي
الذي هو خاتم المرسلين فلو كان لآحاد المعتزلة ان يحصلوا ببركة
الاقتباس من مشكوة النبوة ما لا يعلمه موسى عم لم يكن به بأس
بل كان احق واولى والبق واجرى وقد علمنا انه كان لنبينا علوم
زائدة وعلى علوم الانبياء السابقة ومزية في ذلك على غيره من الرسل
فلو كان بعض هذه العلوم المختصة به عم وصل الى العلماء من امته
لم يلزم من يلزم محذور ولا نقص في ذلك ولا غضاضة على الانبياء
ولقد كان لوط عم لا يدري من في البيت معه حين قال او آوي
الى ركن شديد وقد علمنا نحن بحمد الله تعالى انهم كانوا رسل ربنا
وهذا موسى عم لم يعرف وجه الحكمة والصواب فيما فعله الخضر من
السفينة وغيرها وقد علمه آحاد الاشاعرة والمعتزلة بل آحاد
السوقية من امة محمد صم فان قالوا قد علماه عن قريب قلنا قد
علم موسى عم امتناع الرؤية ايضا بالفصل وانتم الذين رويتم ان
علماء امتي كانبياء بني اسرائيل واي مفسدة في ان يعلم من هو

مرتبة بعض الانبياء بعد البحث والفحص ما لا يعلمه بعض اخر في بادي الرأي
واول النظر ومن يسلم له ان العلماء المعتزلة خارجون عن هذه الصيغة
ثم نقول له هل كان موسى عم يعلم انه لا يجاب الى ذلك المطلب الذي
سأله او لا يعلم وعلى الاول يلزم العبث وهو عم بعين ما ذكرتم وعلى
الثاني يلزم جهل النبي المصطفى بالتكلم بما علمه آحاد الاشاعرة و
المعتزلة والفرق كلهم ودعوى ان كل صفة سلبية يجب ان يكون جميع
فقد فرغ السائل عن ابطالها واعلم انه يمكن بناء الدليل على اصول المعتزلة
بان يقال طلب ما علم عدم حصوله مع كونه عبثا والجهل به ايضا منفر لجواز
ان يكون في امته من يعلم ذلك وجهل النبي عم بما يعلمه بعض امته من
المعارف الالهية وان لم يكن منفرا لا يجب ان ولا الدليل التسمع
اشد في التنفير من كثير مما يعد من هذا القبيل نعم لا يكون ذلك في غير المعارف
الالهية منفرا كالسياسات والولايات وتدبير الحروب وهذا لو تم
لزم ان يكون النبي عارفا بجميع المعارف الالهية والبعثة بحيث لا
يجيد العلم من هذا الباب ثم لا يخفى ان طلب ما علم استحالته وعدم وقوعه
فيما يرجع حصول المطلب شيئان وقد لزم الثاني في المعتزلة في تكليف
من لا يقع منه المكلف به الكم فيلزمهم ان لا يدعوا كون طلب المعلوم

استحالته عبثا من جهة اليأس من حصول المطلب فينبغي اخذ ذلك من
ما اخذ آخر عليه يبتني امتناع تكليف الكم دون تكليف ما علم عدم وقوعه مع
امكانه واما كون الجهل منفرا لامكان علم بعض الامة بذلك فبعيد جدا
لان التنفير انما يلزم من وقوع الجهل والعلم المذكورين واما جواز العلم مع
وقوع الجهل فلا يستلزم الا جواز التنفير بمعنى امكانه ولو كان ذلك
محذورا لم يكن له مدفع لانه لازم لجواز الجهل والعلم المذكورين ولا شبهة
فيهما فان الجهل جائز عليه عم والعلم ممكن للامة والقول بان امكانهما
لا يستلزم امكان اجتماعهما والمحذور فيه لانه وقوع كل منهما منفردا
يجري فيما ذكرتم فان وقوع الجهل مع امكان العلم لا يستلزم امكان
اجتماعهما والمحذور فيه والا لزم الاضمار في الكلام كم هذا
مبني على ان الاستدلال بالكلية فيندفع بان الكلام ربما يعرف عنه
بالدليل ويستقيم الدليل على خلاف ذلك وقد علمت في طي ما
سبق ان الدليل الاول الكم كان من هذا القبيل ثم ان المستدل
اقام الدليل على ان المعلق عليه هو السكون حال التزلزل والحركة
من نفس حركة الكلام الذي وقع التعليق فيه ولم يتعرض المجيب
من ذلك لكم باحتياج الكلام الى الاضمار ثم اعترف بعدم الاحتياج الكلام



الى الاضمار ثم اعترف بعدم احتياج الكلام الى الاضمار في جواب السؤال
الذي يلي هذا الكلام وقد بناه على ما بني عليه المعترض اولا ولا يخفى
ما فيه من الخبط والاضطراب وبطلان ما تخيله من الجواب اولا و
تحرير الكلام ح ان المعلق عليه هو الاستقرار لا مطلق بل في المستقبل
وعقيب النظر بدلالة الفاء وان وذلك لانه اذا دخل على
ان يفيد اشتراط التعقيب لا تعقيب الاشتراط كما ان لو اذا دخل
على المضارع ربما يفيد استمرار الامتناع لا امتناع الاستمرار على
ما تقرر في محله وحملوا عليه قوله تعالى لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم الآية
فههنا اشترط وقوع الاستقرار عقيب النظر والنظر ملزوم لوقوع
حركة الجبل عقيبه فوقوع السكون عقيبه مح لاستحالة وقوع الشيء
عقيب ما يستعقب منافي ذلك الشيء ويستلزم وقوعه عقيبه وبهذا
يندفع ما اشار اليه من ان الاستقرار حال الحركة ممكن فان المعلق
عليه ليس هو الاستقرار في ذلك الزمان كيف كان بل بشرط كونه
عقيب النظر وذلك يفيد اشتراط ملزوم الحركة والسكون بشرط لزوم
الحركة مح والحاصل ان قولنا ان سكن هذا الى تم حين تحرك اليد كان
الامر كذا تعليق لذلك الامر بسكون الى تم بشرط حركة اليد وهذا ... منه

نذا المعنى ولهذا العقيد ذلك تعليقا بالمحال ومنع هذا التبادر مكابرة
لا يستحق صاحبها الخطاب ولو لم يكن متبادرا فلا اقل من مساواته
للاحتمال الاخر وعلى التقديرين لا يتم الدليل لما عرفت ان تعليق
الرؤية على الاستقرار في الآية من قبيله فان النظر بمنزلة حركة اليد
والاستقرار بمنزلة سكون الخاتم واما ان النظر لا يستلزم اندكاك
الجبل وتزلزله ولا علاقة بينه وبينه وانما هو مصاحبة اتفاقية قلم
ولعل النظر ملزوم للحركة كما ان استقرار الجبل ملزوم للرؤية لم
وتحقق العلاقة بين النظر والحركة ليس بابعد من تحقق العلاقة بين الاستقرار
والرؤية على ما اشير اليه من ان الاحتياج لا استحالة الشرط انما هو
بعد تسليم لزوم العلاقة بينه وبين الجزاء وههنا جواب اخر على راي
القائلين بوجوب كل واقع وامتناع ما لم يقع هو ان الاستقرار
لما لم يقع في الوقت الخاص الذي علق الرؤية على وقوعه في ذلك
الوقت علم ان وقوعه في ذلك الوقت ممتنع ولو بالغير وتعليق
الممتنع بالذات على الممتنع بالغير جائز لامكان تحقق العلاقة بينهما
كما تقرر عندهم ان عدم المعلول الاول مستلزم لعدم العلة الاولى
وهذا الجواب يتم ولو سلمنا ان العبارة لا يدل على مضمون المشروط

وان الشرط في الحقيقة هو وقوع الاستقرار في الوقت المعين مع قطع
النظر عن اشتراطه كونه عقيب النظر او وقت الحركة وهو اوفق بطريقة
المتقدمين واشد القائلين بامتناع تخلف المعلول عن العلة وانما
الشرط التعليقي لمعناه ما يتم به علية العلة ثم جعل الشرط اقسام ما تمثله
احدها ما لا يكون علة ولا جزء العلة ولكن يتم به علية العلة ويتحقق
التاثير وثانيها الجزء الاخير من العلة التامة وثالثها ما جعل بمنزلة
الملزوم للجزاء وقد قلد في هذا الكلام شرح المقاصد لفظا ومعنا على
ما هو عادته في هذا الشرح ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان جزء الاخير مما
كان مما يتم به علية العلة التامة سواء اريد به العلة الغائية التي
قيل في تعريفها انه فاعل لفاعلية الفاعل او اريد به ما بعلية مما يتم
فاعلية الفاعل فيتداخل القسمان الاولان واما ثانيا فلان قوله
ما جعل بمنزلة الملزوم ان اريد به الاشارة الى شرط لا يكون
من جملة علل الجزاء ولكن يتحقق بينه وبين علاقة اللزوم فاقحام لفظ
المنزلة ولعشيرة بالجعل لغو لا طائل تحته ولفظ اللزوم مغن عن التفصيل
الاولين يتناول لهما فلا يحسن المقابلة ومع ذلك لا ينحصر ما
يكون علة في القسمين الاولين لجواز ان يكون الشرط نفس العلة التامة

والفاعل المستلزم لسائر ما يتم به الفعل ولو فرضنا ان المراد بما يتم علية
العلة معنى لا يتناول اي شرط وسبب فرض من الامور الوجودية و
العدمية بل يختص بما يبعث الفاعل على الفعل ويكون مدخليته في
التاثير بالذات وفي الاثر بالواسطة تفاقم الامر وعظم الفساد وان
اراد به الاشارة الى ما جعل شرطا على سبيل المبالغة والادعاء وان
لم يكن حقيقة ملزوما للجزاء ففيه ان بيان المعنى المجازي في هذا المقام
امر طريف اذ المعنى المجازي لكل لفظ امر فرغ منه قرره محققوا ذلك
غير متعلق بذلك هناك ويجري مجرى قولنا تعريف الاسد انه الحيوان
المفترس وما يمكن ان يستعمل فيه لفظه على ضرب من التجوز والانسان
هو الحيوان الناطق وما يحده وحده فما يعتبر انسانا بضرب من التسامح
وهذا نادر ومع ذلك يكون المعنى الحقيقي منحصرا في القسمين الاولين وقد
قدمنا ما يمكن الاطلاع منه على ما فيه واما ثالثا فلان الاظهر وان كان
مما يفهم مما ذكره ههنا لكنه يناقض ما ذكره في شرح التلخيص في قوله
قل للذين آمنوا يقيموا الصلوة حيث كان التقدير على مقتضى القاعدة
قل لهم اقيموا الصلوة ان تقل لهم اقيموا الصلوة يقيموا الصلوة ومن المعلوم
ان قوله عليه السلام ليس ملزوما لاقامتهم الصلوة حتى ان الشرط لا يلزم ان

يكون علة تامة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وان كان
متوقفا على شيء آخر نحو ان توضأت صح صلوتك وكان الصواب في توجيه
الآية والمثال المذكور ان يقال انهما مبنيان على توسع وتسامح فان
الآية اشارة الى ان اللائق بالمؤمنين والمكلفين ان يكونوا في الانقياد
والحرص على امتثال اوامره عليه السلام بحيث يكفي قوله وامره اياهم سببا في
العلة لاتيانهم ذلك المامور به ممتنع التخلف عنه والمثال مبالغة في
كون الوضوء عمدة في الصلوة فاذا حصل فكانه لم يبق شيء آخر ينظر في صحة
الصلوة ويعتبر فيها ولنذيل هذا المبحث بما روي عن سيدنا الامام
علي بن موسى الرضا عليه السلام روى الصدوق رحمه الله في كتاب العيون في حجة ما
اجاب به عليه السلام المامون قال قال المامون بارك الله فيك يا ابن
رسول الله صلى الله عليه وآله فما معنى قول الله عز وجل ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه
قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني الآية كيف يجوز ان يكون كليم الله
موسى بن عمران لا يعلم ان الله تبارك وتعالى ذكره لا يجوز عليه الرؤية
حتى يسأله هذا السؤال فقال الرضا عليه السلام ان كليم الله موسى بن عمران عليه السلام
علم ان الله تعالى عن ان يرى بالابصار ولكنه لما كلم الله عز وجل وقربه
نجيا رجع الى قومه فاخبرهم ان الله عز وجل كلمه وقربه وناجاه فقالوا لن

نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت وكان القوم سبعمائة الف رجل
فاختار منهم سبعين الفا ثم اختار منهم سبعة آلاف ثم اختار منهم
سبعمائة ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه فخرج بهم الى طور
سيناء فاقامهم في سفح الجبل وصعد موسى عم الى الطور وسأل الله
تبارك وتعالى ان يكلمه ويسمعهم كلامه فكلمه الله تع ذكره وسمعوا كلامه من
فوق واسفل ويمين وشمال ووراء وامام لان الله عز وجل احدثه في
الشجرة ثم جعله منبعثا منها حتى سمعوه من جميع الوجوه فقالوا لن
نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرة فلما قالوا
هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا بعث الله عز وجل عليهم صاعقة
فاخذتهم بظلمهم فماتوا فقال موسى عم يا رب ما اقول لبني اسرائيل
اذا رجعت اليهم وقالوا انك ذهبت بهم فقتلتهم لانك لم تكن
صادقا فيما ادعيت من مناجاة الله عز وجل فاحياهم الله وبعثهم معه
فقالوا انك لو سألت الله ان يريك تنظر اليه لاجابك و
كنت تخبرنا هو فنعرفه حق معرفته فقال موسى عم يا قوم ان الله لا يرى
بالابصار ولا كيفية له وانما يعرف بآياته ويعلم باعلامه فقالوا
لن نؤمن لك حتى تسأله فقال موسى عم يا رب انك قد سمعت مقالة

بني اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم فاوحى الله جل جلاله اليه يا موسى سلني
ما سألوك فلن اؤاخذك بجهلهم فعند ذلك قال موسى عم رب ارني
انظر الى الجبل فان استقر مكانه وهو يهوي فسوف تراني فلما تجلى
ربه للجبل آية من آياته جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال
سبحانك تبت اليك يقول رجعت الى معرفتي بك عن جهل قومي
وانا اول المؤمنين بانك لا ترى   ومن المعقول انا نرى
الاعراض كالالوان والاضواء ثم واعلم ان هذا الدليل هو العروة
الوثقى والعمدة العظمى بين الاشاعرة وعليه معول قدمائهم وفي
المواقف ان العمدة مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن و
القاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وذكر الامام في البراهين ان معظم اصحابنا
اعتمدوا في الرؤية على هذا الدليل والمحقق من نقل ذلك معرفة حال هؤلاء
المشايخ الذين اليهم المفزع والمرجع ودرجتهم في التمييز فليتدبر اللبيب
ولينظر الى هذا البرهان بعين الاعتبار ثم لا يخفى ان السكون امر عدمي
ولا مجال للرؤية والاجتماع والافتراق من الاضافات ولا تحقق
لها في الخارج وكون الحركة مرئية محل نظر وتامل اما على راي المتكلمين
فلانها عبارة عن الكون في المكان وهو امر نسبي واما على راي

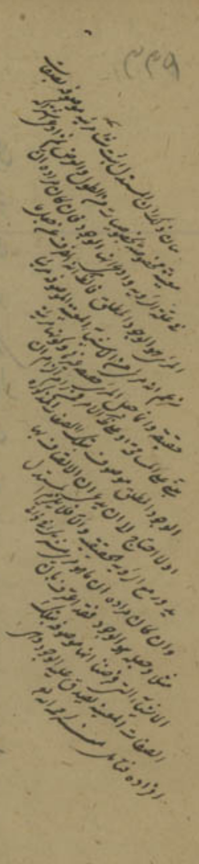
الحكماء فالحركة بمعنى القطع امر خيالي وهي امر موجود في الخارج وعلى الاول
امتناع رؤيته ظاهر وعلى الثاني فهو من الاعراض الغير القارة وامتناع
تعلق الرؤية بالعرض الغير القار واضح لانها آنية وانما تعلقها به تعلق
زمانيا فكيف الحكم لان الوجدان الصحيح شاهد بان ما لا يرى في الآن
نفسه او جزئه لا يكون مرئيا اصلا واما الحركة التوسطية فلان الكون في
الوسط امر اضافي نسبي ثم رؤية الاعراض مسلم كاللون والضوء
وفي دليل رؤية الجواهر اما اولا فلان رؤية الطول ثم وما قيل في
بيانه من التمييز بين الطويل والعريض ان اراد به انا نميز بين الطويل
والعريض بمدخلية البصر فذلك لا يدل على كونه مبصرا فانا نميز بين
البصير والاعمى بمدخلية البصر وكذلك الخفيف والثقيل والابلق والحي
والميت الى غير ذلك وليس شيء من المذكورات مما يدرك بالبصر
وان اراد انا نميز بين الامرين بلا مدخلية للعقل في ذلك سوى استعمال
الباصرة فانا لا نسلم ذلك بل هو ظاهر البطلان فان التمييز بين الطويل و
العريض عبارة عن الحكم بزيادة طول احد الامرين على ما يليق دون
عرضه وبالعكس في الآخر وهذا الحكم لا يتصور بدون التصرفات من
العقل بعد اعمال البصر واما ثانيا فلان كون الطول عرضا واحدا ثم

[illegible]

ولعله في اجزائه كل واحد من تلك الاجزاء ليس طولا وكون الجزء شريكا مع الكل في الاسم
مطلقا ممنوع ودعوى ان العرض المركب ايضا لا يقوم بالمركب والمحلين ظ البطلان
مخالف البديهة والبرهان بل الحس والعيان واما ثالثا فلانا سلمنا ان
الطول عرض بسيط غير مركب لكن لا نسلم امتناع قيامه بمحلين مطلقا وانما
يمتنع لو قام بكل منهما علىحدة وليس ههنا كذلك وامتناع قيام العرض
البسيط بالمركب ثم كالنقطة والوحدة وغير ذلك على احد هذين محلها
ذكره الشارح في الرد على الدليل واما رابعا فلان هذا الدليل لو تم
لدل على ان المرئي هو نفس الجواهر الفردة فينبغي ان يكون الطول
مرئيا على اي وضع فرض الاجزاء متلاقية او متفرقة منظومة او منثورة
فالواجب ان يكون الطول المرئي في الشمعة المدورة هو الطويل
المرئي فيه بعد ترقيقها وتطويلها بحيث يبلغ فرسخا او ازيد فان
قلتم الطول مشروط بامر زائد في الاجزاء وليس الطول بل تسمية
الاجزاء طولا موقوف على ذلك الامر الزائد قلنا يلزم ان يكون
المدرك في الحالين واحدا ولا يتفاوت غاية الامر ان التسمية
تختلف وهذا ايضا ظاهر البطلان على انا ننقل الكلام الى ذلك
الامر الزائد فانه غير قائم بواحد من الاجزاء وقيامه بالكل يستلزم

المحذور المذكور والجواب مشترك وهذه الصحة لها علة مختصة كما
انت خبير بان الامكان الذاتي غير معلل ولا مختص بحال الوجود
فالمراد بالصحة امر وراء الامكان الذاتي يدخل فيه ارتفاع الموانع
ووجود الشرائط ثم لو كان المراد علة الصحة متعلق الرؤية يكفي
قوله فان الاجسام والاعراض لو كانت مما وكان سابقة
ولاحقة لغوا محضا وغير مرتبط ومنتظم بما قبلها وبعدها وايضا اي غرض
يتعلق بالتعبير عن المرئي بعلة صحة الرؤية وهل يسمى فاعل ستقيم الامر
المضروب والمقتول علة صحة القتل والضرب وبالجملة لا يقدم على
هذا التفسير احد الا عنادا وخروجا عن قانون الكلام فكان الانسب
ان يعترف صاحب التفسير بفساد الدليل ويعدل الى دليل آخر
مبني على هذا التفسير وههنا بحث آخر وهو ان المرئي على هذا التوجيه
امر مشترك ولا يرى الا الامر المختص به فكيف يحصل التمييز بالرؤية
بين الخصوصيات وقد بني الدليل على ان الرؤية بها يميز بين
الطويل والعريض ولو قيل ان المدرك بالبصر هو الامر المشترك
والخصوصيات انما تنتزع منه بمعونة العقل فمن الواضح ان ما به
الامتياز لا يمكن اخذه مما به الاشتراك فتمس الحاجة الى ادراك

خصوصيات اخرى يدرك بمعونتها هذه الخصوصيات على انه على هذا يخيل
الدليل عن اصله فان تميز الطويل عن العريض لا يدل على رؤية
الطول الكائن يجوز ان يدرك بالعقل ولئن قال قائل ان
المراد باشتراك العلة هو كون جميع ما يرى مشتركا في امر
يكون ذاتيا له او نوعا وليس المراد ان الامر المشترك هو المرئي
فبعد التنزل عما في هذا التوجيه وعدم انطباقه على عباراتهم انه نقول
فالتمييز بين الطويل والعريض وادراك خصوصية الطول والعرض
انما هو في الوجود واما ان الموجود على اي حال فغير معروف انه
وانما هذه الصفات من الطول والعرض وسائر ما نعلم اشتراكه
معها في الموصوف صفات الوجود وهذا اظهر في دام ذلك
ولكن ان يكون هذا كان لازما لا اصل التوجيه المذكور مع قطع
النظر عن هذا التوجيه لانا نعلم قطعا ان المرئي هو الموصوف
بهذه الصفات ولا يمكن لاحد ان يتوهم ان الملون شيء
غير المرئي وان الطويل شيء آخر والمرئي شيء آخر فلو قيل ان المرئي
هو الوجود المشترك لزم ان يكون الموصوف بهذه الصفات
هو الوجود المشترك وهذا افحش من اتصاف الوجود الخاص بهذه



الصفات لكنه لما كان في الزام اتصاف الوجود بهذه الصفات صحيح
لا دعوى اتحاد المرئي والموصوف بهذه الصفات على ما ذكرنا آخرا
لم يمكن يحتاج الى دعوى هذه المقدمة من خارج بل كان يلزم المستدل
باعترافه الفرق الامران بقي ههنا بحث آخر وهو ان المعتزلة ومن
يحذو حذوهم انما يقولون بامتناع رؤية ذاته الموجودة تعالى عن
ذلك وهو المذهب المختص بهم الذي انفردوا به عن الاشاعرة
ومن شيعهم تبعه والذي اختص به الاشعرية واتباعهم ان ذاته يرى
وهو المراد في هذه المسألة الا ترى ان الكرامية يقولون برؤيته
تعالى في الجهة لكون المرئي جسما ومن البين ان الذين قالوا بكونه
جسما هو الموجود دون الوجود ولو كان مراد الاشاعرة ان
المرئي هو الوجود الخاص او المطلق لكان الفرق بين المذهبين
ان المرئي هو الذات دون الوجود او الامر على العكس و
لم ينحصر في ان الرؤية في الجهة او منزهة عنها بل الاشاعرة قاطبة
ينفون رؤية الوجود على اصله على ما اطلعنا عليه وسيجيء في الشرح
ايضا ولو كان بها قائل فهو امام الحرمين وشيخه الاشعري
حسب فالدليل المذكور لو تم لدل على غير المتنازع فيه في المسألة

بل لو تم الدليل للمعتزلة لانه دل على ان ذاته تعالى لا يرى وهو مراد
المعتزلة واما ان وجوده يرى فنفيه ليس مقصودا لهم في هذه المسألة
وليس هذا المقام موضع نفيه واثباته بل ليس ذلك متنازعا فيه
اصلا على ما اشرنا اليه من ان الاشاعرة ايضا قائلون بنفي رؤية
الوجود ولو صح ان يقول احد ان بذلك لم يكن مانع من ان
نقول ان المعتزلة بذلك الكم واما ان بعض اصحاب
الاشعري التزم ذلك وان المرئي هو الموجود فحسب فقد اعترف
بان الحق مع المعتزلة في هذه المسألة لكن ههنا غلط وقع فيه جميع
العقلاء سواء كانوا مسلمين او مشركين حاضرين كانوا او
بادين مشرقيين او مغربيين وهو ان المرئي هو الموجود دون
الوجود فان احدا من المشركين من الحنفاء والصابئة والمثبتة
للصانع والمعطلة لا يرى الا ذلك ومن المعلوم انه لا يقصر المعتزلة
ولا جرم لهم فيه والبلية اذا عمت طابت ولعمري انه امكنت
فرصة ان لا يستنكف احد من اثبات هذه التزامات في بطون
الاوراق وتسميته نصرة المذهب وقيامه مقام الطامع في
الثواب الاجل جزاء لهذا الصنع الجميل ولولا تحقق

امر مصحح حال الوجود ثم اقول ان اراد بالمصحح ما يكون تمام المصحح بحيث
لا يشذ عنه شيء مما له مدخل في الصحة فمن البين ان انحصاره في الوجود
والحدوث ثم بطلان ذلك السلطان اذ الرؤية لها موانع كثيرة كيف
وهم قائلون بان عدم تعلق ارادته تع بخلق الابصار عن ادراك
المبصرات وكونه حجابا بين الرائي والمرئي شرط الرؤية ومن
المشترك بينهما كون المرئي على جهة مخصوصة ووضع معين بالنسبة
للرائي لا غير ذلك مما يشترط مخصص في الرؤية ولا يغير عدم
اشتراكه بين اشخاص الممكنات في جميع الاحوال اذ الصحة المعلولة
لهذا المصحح الكي لا يستغرق جميع الاحوال وان اراد بذلك
ما له دخل في الصحة فنسلم انه مشترك بين الجوهر والعرض في
جميع الاحوال وانه هو الوجود والا انه لا يلزم من تحققه فرضه
مع صحة الرؤية بالمعنى المقصود وانتفاء الموانع وتحقق الشرائط
والا فتحقق شرط من شرائط الرؤية وارتفاع مانع من موانعها
نوشته مما لا يخفيه احد من العقلاء ثم لا يخفى ان انحصار
المشترك الوجودي الشامل للجواهر والاعراض واوقاتها
في الوجود المطلق ثم بطلانه هو وجود الجواهر والاعراض والموجودات

القابلة

القابلة للتاثير وكون ما به تتعين هذا المعنى امرا سلبيا لا يغير في
التاثير اذ تعين المؤثر الوجودي ربما كان بالامور السلبية وليس
يغير ذلك في كون المؤثر موجودا على انه يمكن ان يعتبر التقييد
بامر وجودي آخر مشترك بين الجوهر والعرض والشك انما هو
انحصار العلة المصححة المشتركة في المعنيين المذكورين دون المشترك
مطلق ونحن لا نجعل هذا المشترك علة مصححة ولكن نجعله مخصصا
معينا للعلة ثم اقول اذا جعلت الحدوث شرطا لتاثير الوجود
لا مؤثرا ولا جزءا له اندفع كون الحدوث مشتملا على السلب او اعتباريا
ولو جعلت صحة الرؤية امرا عدميا امكن تاثير الامر الاعتباري
والسلبي الكي فيه ويمكن ان يرجع الحدوث الى صفة وجودية
لكون المهية بحيث اذا وجد كان وجوده مسبوقا بالعدم فالسلب
خارج عنه ليس داخلا فيه فيندفع كون الحدوث سلبيا
فان الاجسام لا يوافق الا لوازم صفة ثم امكان توهم علية
الحدوث دون غيره من الصفات المشتركة لا وجه له اذ بل
الحدوث يساوي غيره من الصفات السلبية في امكان التوهم
والاستحالة في الواقع والنقص من غيره من الصفات الاعتبارية

التي لا يدخل السلب في مفهومها   فقد اعترض عليه بوجوه سيندفع
بما دل عليه ثم على هذا يكون معنى اختصاص علة الابصار بحالة الوجود
ان تحقق الابصار مختص بحالة الوجود احترازا عن الصفات التي يكون
تحققها في حالة العدم الكي ولا يختص بحالة الوجود وانت خبير
بان هذا الدليل بمراحل عن هذا المحل وارتكاب مثله دليل على
غباوة عظيمة او عناد شديد   ووجه الاندفاع ان الامكان
الاعتباري ثم اقول فيه نظر اما اولا فلان كون الامكان اعتباريا
ان كان مبنيا على ان السلب داخل في مفهومه فنمنع لان نفس الامكان
الذي نجعله علة بسبب الضرورة بل تساوي الوجود والعدم بالنظر
اليه وان كان مبنيا على ان هذا المفهوم غير صالح لان يكون موجودا
فمن الكي انه لا يقصر عن الوجود في هذا المعنى بل ربما كان اقرب منه
وقد سبق الدلائل والشبه على كون الامكان وجوديا في هذا
الكتاب ولم يسبق شيء منه في الوجود واما ثانيا فلان الوجود اما
يرى حين تحققه واتصاف المهية به فصحة رؤيته مشروطة بكون
الواقع طرف نفسه ولا يرى حين عدمه فليكن الامكان مرئيا حين
تحققه غير مرئي حين عدمه ولعل الامكان انما يكون موجودا حين

وجود المهية ولا يكون موجودا حين عدمها فان قلت حين وجود
المهية لا يكون الامكان موجودا بوجود المهية ضرورة امتناع
كون معنى واحد وجود الشيئين وكونه موجودا بوجود آخر ضروري
البطلان فانا نعلم ان هناك موجودا واحدا لا موجودين قلت
يجري مثل ذلك في الوجود فانه يستحيل ان يكون وجودا لنفسه
وللمهية بتعين ما ذكرتم وكونه موجودا بوجود آخر ايضا باطل بمثل ما علم
فان قلت لا يشترط في الوجود كونه نفسه موجودا بل يكفي كون
موصوفه موجودا وذلك يغني عن اشتراط وجود آخر للوجود لانه
مختص بحال الوجود وكون الوجود مرئيا في حال وجود المهية وغير
مرئي في حال عدمها ليس بمكابرة قلت كذلك نقول في الامكان
ويكتفي بوجود موصوفه عن وجود نفسه ويختص بحال الوجود
ح ولا يعم العدم ويمنع كون رؤية الامكان حال وجود موصوفه
غير مرئي حال عدمه مكابرة   من غير ان تدرك كونه جوهرا
او عرضا ثم اقول فيه نظر اما اولا فلانه على هذا يلغو اثبات تعلق
الرؤية بالجوهر والعرض بما سبق ذكره لان ادراك الشيء اذا خلا
عن ادراك الجوهرية والعرضية وخصوصياتهما اعم من ان يختص

وجوب

باحدهما او يشترك منهما بان يختص باحدهما والبعض من الآخر كان
المدرك هو الامر المشترك منهما لا محة على ما زعمتم فكان حاصل الدليل
هو هوية الشئ المطلقة وليس يدرك خصوصياته فليس المدرك شيئا
من الخصوصيات بل الامر المشترك والامر المشترك منحصر في الوجود
والحدوث ثم فكثير من المقدمات مستدركة لا طائل تحته واما ثانيا
فلان خصوصية التحيز والنسبة الامكان مدرك في كل مرئي ولا
يمكن لاحد ان يقول انا نرى الشئ من غير ان ندرك كونه متحيزا
بالذات او بالعرض وهذا الوصف المشترك اقرب لا كونه
مرئيا من الوجود الذي زعموه واما ثالثا فلان الهوية المطلقة اذا
كانت مرئية لم يلزم منه ان يكون الوجود مرئيا فلعل المرئي هو الوجود
الزائد او التشخص الزائد وهو لا يقصر عن الوجود المطلق في صحة
الرؤية وكون زيادة التشخص والوجود غير معلوم بالرؤية
ثم بل اكثر الناس حتى اصحاب الاشعري يذهبون الى زيادة
الوجود والتشخص في كل موجود ولا يجوزون العينية ولعلهم ادركوه
باول النظر والتفت الرؤية وقاسوا عليه الصانع الذي لا يرى
واذا ثبت ان الصانع لا يزيد عليه شئ منهما لم يثبت رؤيته في

الكلام ح على اثبات ان الوجود والتشخص زائدان فيما ثبت ثم وانى
لهم ذلك مع ان بعض اصحاب الاشعري يذهب الى عينية الوجود
والوجوب في شانه ثم وقد تقرر في مقامه ان المهية الكلية في نفسه
او ح واما رابعا فلان ادراك الشئ بالرؤية لا يستلزم امكان حمل
المعنى المجرد عن خصوصية المدرك عليه وكذلك الامر في غير الرؤية
فان النفس يدرك ذاته بالعلم الحضوري ضرورة ولا يدرك
انه جوهر او عرض مجرد او مادي وعلى ما ذهبوا اليه يجب ان يكون
المرئي لكل احد هو الوجود مع ان احدا لا يعلم ان المرئي له هو
الوجود الا صاحب هذا الدليل وانه لو كان لصدق فعله يكون
غير مستفاد من الرؤية بل من نظر دقيق وفكر عميق فاذا يجوز ان
يكون المرئي هو الجوهر او العرض وخصوصياتها ويكون حملها وحمل
خصوصياتها على المرئي موقوفا على استيناف نظر وتامل فربما ادى
الى العلم بالخصوصية وربما لم يؤد بل انقطع وانبث واما خامسا
فلانا نجد انفسنا حين رؤية الشئ متمكنين من التصديق بقضية
محمولها الوجود من غير احتياج الى علم جديد وتصور مكتسب فهل
موضوع هذه القضية هو مفهوم الوجود او غيره وعلى الثاني فلا يجب

ان يكون المرئي هو هذا المفهوم ومن اين يعلم انه غير صالح للرؤية ولعل
هذا المجيب الى ان موضوع هذه القضية ومحمولها واحد بان يكون
من قبيل حمل الشئ على نفسه مواطاة او اشتقاقا ولعمري اذا اجاز
هذا المستدل فساغ للخصم ان يقول وجود كل شئ عين مهيته وليس
امرا زائدا عليه والدلائل التي يقام على زيادته غير تام والمدرك من
كل شئ هو وجوده الذي يختص به ويكون عين مهيته لكنا لا نعلمه
بعنوان اللحمية والعظمية والجوهرية والعرضية لكونها عرضيات
لتلك الوجودات ولا يجب ان يدرك حين ادراك الشئ
كل معنى ينتزع من ذلك الشئ وذلك ح واليه لعل لكل موجود له
وجود خاص به زائد عليه والمدرك من الموجود هو ذلك الوجود
الزائد وهو الذي يحمل على نفسه اشتقاقا ومواطاة ولا حاجة
هنا الى امر مشترك على انا لو سلمنا الامر المشترك الذي يكون
محمولا لخصوص الموضوع يكفينا اذ يكفينا المدرك بالبصر دون المشترك
بل اللائق بالمعقول ان يكون الامر كك والمشترك بعيد من
الابصار ولا يخفى ان جميع ما ذكرنا من الوجوه اقرب مما جعلوه مبنى
الدليل والائم بالمعقول ثم هذا الجواب لصاحب المواقف وقد

عول عليه وركن اليه بل افتخر به وبنظائره وهذا يدل على غباوة وعظمة
او انه كان يتقرب بتعدا التقربا الى الاغنياء الجهال وقيل ان
الهوية المطلقة المشتركة ثم هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه
نظر لان حمل الجوهر على الجواهر المركبة لا يتوقف على تفصيلها والادراك
الاجمالي الكافي للمهية المركبة يكفي في حمل اجزائها عليها ويكون ذلك
الحمل بديهيا على ما حقق في موضعه والتم ما ذكره لا يتاتى في البسائط
الى رجيه الا ان يريد بالتفصيل ما يتناول تحليل الجزئي الى مهية و
تشخص والاظهر ان يق ادراك الشئ بالبصر لا يستلزم حمل المهية
الكلية عليه سواء كانت ذاتية له او عرضية وانما يتاتى ذلك
بعد ان تفيض على العقل بسبب ادراك الجزئيات المتعددة
المعنى المشترك بينها وهذا امر يتوقف على اسباب اخر وربما
احتاج الى النظر في بعض المواد بل اكثرها وقد سبق اشارة اليه
في الشرح في مباحث الامور العامة وجه انه فاحعه
ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصح متعلق ثم ان اراد بصحة الرؤية
صلاحية الوجود لذلك بمعنى ان عدم كون الوجود بما هو وجود
مانعا عن ذلك غير مجد ولعل خصوصية وجود الواجب مانع

عن تعلق الرؤية وهذا القدر يكفي لنا في الرؤية ولا نم ان مقصوده
ازيد من ذلك وان اراد غير هذا المعنى فمن الظ انه غير لازم من
المقدمات المذكورة واما ان الصحة لا تتصور فيها المانع والشرط
فانما في الصحة بمعنى الامكان الذاتي وقد علمت ان الصحة ههنا
ليس بهذا المعنى والا لم تختص بحال الوجود بل بمعنى تحصيل بعد ارتفاع
الموانع وحصول الشرائط وهذا المعنى مما يتعلق بما ذكره السائل
من الشرط والمانع والحاصل ان كلام هو الآ في هذا المقام من الاعاجيب
واجاب الامدي بان المتمسك بهذا الدليل لم قد تنبع
في ايراد جواب الامدي في مقابل هذا التقرير للسؤال كلام المحقق
الشريف في شرح المواقف وفيه خبط لان السائل لم
يقتصر على مواخذة المستدل بالمنا قصة وان ما يبتنى عليه دليله
مذهبه حتى يندفع بما ذكره بل منع اشتراك الوجود وكان اصل سؤاله
ذلك وانما ذكر مذهب الاشعري تاييدا لهذا الاحتمال وتقوية للمنع كيف
يندفع بمجرد اعتقاد الاشتراك من المستدل ولعله غفل عن ذلك
وتخيل ان السؤال مجرد ابداء التناقض ويمكن ان يوجه بان
الدليل قام على الاشتراك في هذا الكتاب فلمعتقد الاشتراك

ان يقيمها ويدفع المنع فلا يرد عليه ما ذكرتموه واما ما فيه فلا نا في دلالة
هذا الدليل لانه بزعمه فاسد فيحتاج الى الالزام لكن العبارة قاصرة
عن افادة المقصد وقال بعض المحققين مفهوم الوجود كم قد
سبق اشارة الى هذا المعنى في الشرح وان ادلة الاشاعرة يؤيد
ان المراد ذلك وفيه نظر فان من جملة ادلتهم ان الوجود لو كان
قائما بالمهية وزائدا عليها كان الوجود قائما بالمعدوم لكون المهية
في نفسها معدومة وانه تناقص ولا تفاوت الى في ذلك كون
الوجود موجودا ومعدوما وكذلك الحال في غيره من الادلة كما يظهر
بالرجوع الى موضعه الشيخ الاشعري على زعمه كم ومحبا
يتعجبون من عدم استنكافهم ذلك اقول كما ان تعلق
الرؤية يتخلف بمعنى كونه مرئيا كم تعلق الرؤية او اللمس بشئ
مشروط بالوجود وتعلق الخلق غير مشروط به لكن هذا الفرق
لا يؤثر في دفع النقض لان اختصاص هذه الصحة بزمان الوجود
يقتضي علة مخصوصة بذلك الزمان والا لزم الترجيح من غير
مرجح كما قاله المستدل بعينه ولا فرق بينهما في كونهما اعتباريين
وغير اعتباريين وعلى طريق امام الحرمين لا بد من متعلق للخلق

صالح لذلك ومن البين انه لا يكون اعتباريا لان الخلق ههنا
بمعنى الايجاد خارجا وهو لا يتعلق الا بالموجود الخارجي لكن على هذا
التقدير يمكن ان يدعى الفرق بين الرؤية والخلق في وجوب التعلق
بالامر المشترك وعدمه فان ما سبق في جواب الاعتراض
الثاني لك من عدم التميز بمجرد تميز الابصار بين خصوصيات
المبصرات وعدم العلم بها لا يجري في الخلق وانت خبير بانه لا يجري
في اللمس ايضا فان الملموس يعلم كونه جسما واملس واخشن بل
كونه لحما وعظما وغير ذلك ايضا فصحة النقض بالملموسية وعدم
صحته بالمخلوقية باطل في نفس الامر كما ان الوجوه المذكورة لعدم
صحة النقض بالمخلوقية لم اما الاجماع فبا تفاق الامة لم
دعوى الوفاق في هذه الدعوى خلاف الواقع فان شيوخ المعتزلة
من قرب عهدهم بزمن الاصحاب لم يرو ذلك ومن العجب
ان لا يعرف الاجماع واصل وعمرو مع لقائهم صحابة النبي صلى الله عليه وسلم
بدار اقامة الصحابة كالبصرة والكوفة ومضى لهم حالهم تعرفه آحاد
الاشاعرة بعد سبعمائة سنة او ثمانمائة سنة واعجب من كل
ذلك ان لا تعرفه عائشة ام المومنين وهي التي وصى رسول الله

باجمعه شطر الدين منها ومعرفة هولاء القوم وقد نقل عنها انها كانت
تنكر القول بالرؤية ونقلها رواة الثقات عنها متواترا او
مثل هذا الدعوى انما يناسب طريقة الشيعة الذين يقولون
بتحقق الصحابة والتابعين وغيرهما من السلف ومخالفتهم لما
كان يعلم ضرورة من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وقوله صلى الله عليه وسلم واما طريقة الجمهور
فلا يليقها هذه الدعاوي واما اصحابنا الامامية فقد رووا عن
امير المؤمنين عليه السلام واولاده الائمة الاطهار عليهم السلام ما ينفي الرؤية بسائر
وجوه الظواهر ودعوى الاتفاق عندهم كلطنين ذباب ولا يخفى
ان رواية احد وعشرين من الصحابة حديث الرؤية لا يرتبط
بدعوى الاجماع الذي كان الكلام فيه فان اتفاقهم على كون المراد
ظاهره لا يستلزم الاتفاق المدعى فضلا عن روايتهم ذلك
ومن العجب ان الشارح الجليل تبع في ذلك عبارة شرح المقاصد
ولم يتفطن بما فيه من المعنى الجليل والصنع الجميل ثم لم نقف على هذه
الروايات واسماء رواتهم وليته نقلها حجة مسندة حتى
نتكلم عليها واما الذي اورده الشارح منها فمتوضح لما فيها انه ليس
بل هو واحد الآحاد ومعقول به للنظام لم وههنا وجه آخر

هو ان لا بمعنى عنه وهو معنى معروف عند النحاة وله شواهد كقوله
فهل لكم فيها الى فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اى فما عندى وفى
الآية عند ربها منتظرة ومفعول الانتظار محذوف اى منتظرة نعمة
ربها كذا فى شرح المواقف وهذا التفسير بان عند ظرف الانتظار
والاصوب ان ظرف للنظر ليكون المعنى وجوه ناظرة عند ربها لم
قال منتظرة اى نعمة ربها وقد وقع فى بعض النسخ تصحيف فى البيت
المنقول والصحيح هكذا كما نظر الظمآن حيا الغمام ومن الشواهد على ان
النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار قول الشاعر وجوه بها ليل الحجاز
على النوى الى ملك زان المقارب ناظرة ومن المعلوم ان
رؤيته بها لبلد الحجاز ملكا زان المقارب غير واقع فهو بمعنى الانتظار
واجيب بان انتظار النعمة لم لا هذا من اطرف الظرائف فان
انتظار النعمة وتوقع الفرج مما تقرر فى العرف والعادة عدة من
الرغائب ورجاء المحسن يحبب من الاطائب وقد بشر الله جماعة
بالحسنى فى العقبى ووصف الراجين للثواب والمغفرة بحسن الحال
ونعم البال والبشارة مما يستلزم انتظار المبشر به والراجى
منتظر حصول المرجو ويترقبه وعلى زعم هذا القائل ينبغى ان يعقب

البشارة بحسن الاجل عاجلا ويستحق من يأتى بالبشارة الا ملوك
فى امر كان فى دعة خاليا من التفكر وفى هنة فارغا من تذكره ولم يكن قلبه
مهموما من قبله وباله مشغولا بامره منتظرا ايامه وعقابا ونكالا لانه
لا يبادر بمحبوب لحبيبه ومن لا يرضى باساءته وعمه بالبشارة وجنابه
ما من شأنه ان ينتظره ويتوقعه التعجيل له الغم وتنجيز الهم والتعجيل
بأية المكث بدون ترصد وترقب بغتة وفجاة وان يكون النعيم
وغيره من الاولياء واقعين فى غم والم وعذاب مستمر ما داموا
فى دار الدنيا لانتظارهم ثواب الاخرة ورضوان ربهم ولعل هذا
القائل يستحسن ان يتضجر ويتسام من يبشر بامر مستقبل كمريض
مدنف آيس من برئه بانه يبرأ غدا بان يقول للمبشر انك
اوقعتنى فى غم والم عظيم هو الانتظار والترقب وقد كنت فى
فراغ من خلو الذرع وتقوم مقام الانتقام والمكافاة للمبشر ويؤذيه
قولا وفعلا ويسوءه سرا وعلانية ويرضى اذا بشر رجلا بشرى
ان يستقبله ذلك الرجل باللوم والتوبيخ والاساءة اليه
ويتبرم الحيه من بشارته ذلك بدون ان يبدى فيما بشره
سوء وفيها هذا اشتر عجاب فليعتبر اولوا الالباب على انه

كون الا بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة لكن هذا التفسير لم ينقل
الصاحب الكشاف وذكر الامام ان الازهرى اورده فى كتاب
التهذيب وانشد قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا
يقطع رحما ولا يخون الا اى لا يخون نعمة ونسب سيدنا المفسر
هذا الشعر الى الاعشى بكر بن وائل وعدم تفطن المفسرين له فى
العرنين المذكورين لا ينافى جودته ولطفه واكثر المنح والنكات
البديعة مما استنبطه المتاخرون بتلاحق الافكار وكان بعد
ذلك فضلا وفخرا فى جميع الاعصار وعدم ثبوت النظر الموصول
بالى بمعنى الانتظار عند الثقات لم وقد اشرنا الى ما يدل عليه
ومما يدل عليه قول الشاعر ويوم بذى قار رايت وجوههم الى
الموت من وقع السيوف نواظرا ومن المعلوم ان الموت لا ينظر
اليه ولا يرى ولعل الموت برجل شديد الباس قوى الاقران
حتى كانه الموت مجسم مجاز لا يصار اليه وحكى عن الخليل انه قال
يقال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس انه قال
العرب يقول انما انظر الى الله ثم الى فلان وهذا ايتام الامم والجبر
فيقولون عيينى شاخصة الى فلان وطامحة اليك ونظرى الى الله

واليك وترجم العجم هذا المعنى فقالوا فلان بسوى فلان چيزى نگران
دارد وفلان فى فلان كار را مى نگرد انما المنع حمل الموصول
بالى على غيرها لا هذا دعوى منهم نصرة للمذهب ولا يخفى اتجاه فى حيز
المنع لكنه لا يضر لتوجه المنع عليها المستدل لان خلاصة الكلام
ان النظر الموصول بالى لم يثبت فى استعمال من يوثق به بمعنى
الانتظار فحمل الآية على معنى غير ثابت فى الاستعمال غير صحيح وهذه
الابيات يحتمل احتمالا ظاهرا لمعنى آخر فلا يثبت به الاستعمال المذكور
ولعل ان تشبيه الرؤية بالرؤية كما فى الشرح مما نبوا عنه الطبع
السليم على ان الحمل على الحذف والايصال موقوف على السماع كما
صرح به النحاة فحمل النظر فى المصراع الثانى على الرؤية حمل على معنى
غير ثابت فتساوى الامران فى البيت فيبقى حمل النظر على الرؤية
فى الآية راجحا وفى الثانى فى ناظرات الاحتمالية لما فى الوجهين
الوجهين نظرا اما الاول فلانه اضمار فهو خلاف الاصل وهو غير
موجه فيما نحن فيه والا كان الاهون ان يرجح حمل النظر فى البيت
على الانتظار لا يوجب ان يكون ذلك معناه الحقيقى بل يجوز ان
يكون مجازا فلا يجوز ان يحمل عليه فى الآية لعدم القرينة وبساغ

للخصم ان يقول لعل النظر في الآية مستعمل في معناه المجازي وهو
العلم الضروري وما يجري مجراه ويقدر مضاف محذوف الى غير ذلك
من وجوه التجوز والاضمار واما الثاني فيرد عليه اولا كما مر
اليه وثانيا ان المتبادر من البيت كونهم على حال طمع وتوقع
للفلاح والنجاح لا تيقنهم لذلك وظهور تباشيره ولو كان
المنظور اليه والمرئي الآثار الصادرة من الملائكة لم يكن لسوق
الكلام مساق الطمع والتوقع وجه وثالثا ان بعض
الرواة روى البيت هكذا وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن
ينتظر الخلاصا وهذه الرواية هي التي اقتصر عليها الامام في كتابه
المسمى بالبراهين واحدى الروايتين كافية في الاستدلال
على ثبوت المعنى وان كان الرواية الاخرى في معنى آحاد
الرواية من الثقات والعارفين بصحاح اللغات يقتضي صحة
المعنى الذي يتعلق به الرواية على ان الجمع بين الروايتين
يقتضي ان يكون المعنى في الرواية الاخرى ايضا على وفقها وطبقها
ومن البين ان انتظار الخلاص بعد مشاهدة ما وقع من الملائكة
بعيد بل لا يتحقق لتقييد احد هذين الامرين بالآخر والمقارنة

بينهما وجه صحة وعلى هذا فالجواب كما قد عرفت ان الرواية
الواحدة تكفي للاستشهاد فلا يجدي تحقق هذه الرواية والا فلا
مناسبة بين النظر الى وجه سليمة وتوقع الفلاح منه و
التوقع لا يتعلق برؤية الوجه وعدمها وانما يقتضي تصور من يتوقع
منه والعلم بوجوده وجعل النظر الى السحاب والعطايا بمعنى
الرؤية ايضا غير موجه فلو ان قائلا قال أرأيت عطايا فلان
كما يرى تحجيج الهلال لعده كلاما قبيحا مقلوبا عن وجهه وقولا
سخيفا لا محصل له ولا طائل تحته على ان اقحام لفظ الطلوع
ينادي عن حمل النظر على الرؤية منبوا عنه جدا قال الله تعالى و
تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون الاستدلال به من
وجهين الاول انه تعالى اثبت رؤية النظر والرؤية لا يرى
وانما يرى تقليب الحدقة وثانيهما انه تعالى اثبت النظر
ونفى الابصار والمثبت غير المنفي وما هو الا تقليب وما جرى
مجراه قلنا لم يتضح نقله من العرب ثم اقول منع صحة
قولنا نظرت الى الهلال فلم اره وشبهه مكابرة والحمل
على حذف المضاف غير موجه لان الحذف خلاف الاصل

وقد عرفت الكلام على مثله وقس عليه حديث المجاز وعدم
تعين المحذوف مشترك فان المجاز ايضا غير متعين لاحتمال
ان يحمل على الانتظار المستلزم لتقليب الحدقة والانتظار في
العادة ونظيره ان النبي صلى الله عليه وآله كان يقلب وجهه في السماء تطلعا
للوحي وانتظاره فقال الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في
السماء فلنولينك قبلة ترضيها الآية ووجوه المجاز في الآية
كثيرة ولا يحتاج الى الحذف على انه يتوجه ان يقال لا يصح
حمل الآية على المجاز لعدم تعينه بناء على احتمال الاضمار فلم
يصح حينئذ حمل الآية على شيء وعلى هذا يبطل المحاورة والمكالمة
وينسد باب النطق والعجب من الشارح انه نقل عن علمائهم
حمل الآية على حذف المضاف ولم يتوجه لدفعه بقدح في
السند والمتن وهو عندنا معشر الامامية متواتر المعنى
ولعله لم يقيده بقوله عليه السلام بناء على ما يرونه من عدم الحجة فيه وفيه
ما فيه فتامل ثم لو ثبت ما ذهب اليه بعض الاصوليين من
ترجيح المجاز على الاضمار امكن الجواب عن هذا السؤال للمعتزلة
لكن لهم حينئذ ان يقولوا لا نتعين المجاز على الوجه الذي ذكرتم من

ما قالوا

حمل النظر على الرؤية بل يجوز حملها على الانتظار وغيره مما يناسب المقام
فلا يتم استدلالكم هذا كله مع قطع النظر عن اتمام الدلائل القاهرة
على امتناع الرؤية ولو لاحظنا ذلك لم يحتج الا ان نقول بكون
النظر موضوعا لتقليب الحدقة ومجازا في الرؤية بل لو كان حقيقة
فيها لكان لنا ان نقول نعدل الى المجاز والحذف وغيرهما بلا كلفة
كلفة ثم اقول الدلائل الدالة على ان النظر ليس بمعنى الرؤية
كثيرة لا تنحصر فيما ذكره الشارح الاول هذه الآية التي استدل بها
الاشاعرة وتقريره ان الآية من حيث تقديم المجاز والمجرور
دالة على الحصر ومن المعلوم ان الرؤية في ذلك اليوم غير مقصورة
على ذاته تعالى والامر الذي قرينة في سواد الجحيم يرون انفسهم
وولدانا تطوف عليهم الى غير ذلك فلو حمل النظر على الرؤية في
الآية لزم خلاف المعلوم فوجب حمله على غيرها من الانتظار
وغيره الثاني قوله تعالى في شان الكفار ولا ينظر اليهم نفى النظر ومعلوم
ان الرؤية حاصلة له تعالى بالنظر الى الجميع فوجب حمله على غيرها وقد
يتكلف لدلالته على انه موضوع للتقليب وان لم يكن المعنى المراد
الثالث النظر الذي يدعى كونه بمعنى الرؤية ويتوهم ذلك فيه موصولا

ولا يجوز نظرت زيدا من بعيد والرؤية لا يصح كونه موصولا بالى
فلا يقال رايت اليه فدل ذلك على المغايرة فتامل فيه الرابع
ان كونه موصولا بالى يدل على دخول معنى الانتهاء فيه وذلك
انما يلائم التقليب دون الرؤية ثم ما يدل على اثبات النظر
وانتفاء الرؤية كثير في المحاورات والشعر لا نطول الكلام بذكره
وكله يدل على ان النظر غير الرؤية ومنه قوله تع كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون هذا من عجيب الاستدلال فان الحجاب في
اللغة هو الامر الجسماني الذي يمنع عن الرؤية وهذا انما يتصور بالنظر
الى الاجسام لا غير فلا يتصور فيما نحن فيه على الحقيقة واما الامور المعنوية
فلا يسمى حجابا ولا يقال لمن في الناظر والمهابة في المنظور انه حجاب
على الحقيقة فالضرورة اذن داعية الى المجاز فسقط الاستدلال
والحمد لله والكية المحجب هو الستر فالمحجوب ح هو المستور الغير
المرئي لا الغير الرائي والعرف قاض بان المستور لا يمتنع
ان يكون رائيا فلو قال قائل ان زيدا مستور ومحجوب
عنا ولسنا محجوبين ومستورين عنه او انه مستور ومحجوب عنا
لكنه يرانا عيانا ونحن نراه او انه يرانا من حيث هو محجوب عنا

لكان صحيحا في العرف غير متناقض لا في الحقيقة ولا على الكل ولا يكاد
يراد بهذه اللفظة معنى غير الرائي وقد تقرر انه تع يرى جميع الاشياء
ولا يخرج من دائرة احاطته العالية شيء فتعين ان يحمل هذه اللفظة
على معنى آخر مجازا وحقيقة فلا يبقى فيه موضع حجة على ان الحجب في اللغة
جاء بمعنى آخر هو المنع من الدخول والوصول وحاجب الملك
من يمنع الناس عن الوصول الى الملك وغشيانه سواء يراه
او لم يره قال الشاعر له حاجب عن كل امر يشينه وليس له
عن طالب العرف حاجب وهذا المعنى هو المناسب في الآية
وعلى هذا فلا تعلق في الآية للاشاعرة ويكون المعنى ان مرتبتهم
منقوصة وان حظهم بخس وانهم مبعدون عن ساحة قرب الحضور
ومطرودون عن باب الرحمة واما الرؤية فلا تعرض لها في الآية
الكريمة لان هذا الحجب ليس من لوازم عدم الرؤية حتى يكون
انتفائه مستلزما للرؤية فسر جمهور ائمة التفسير الخ
ان اراد ايهام الاستدلال بالاجماع بانه م لفظ الجمهور فمع ما
فيه من ظهور فساده لان الاجماع على تقدير تسليمه لم يقع
على ان المراد بهذه اللفظة هو الرؤية بل المفسرون مختلفون في

تفسيره قطعا ولا يكون الاستدلال بالنص بل بالاجماع حقيقة
وان اراد الاستدلال بالخبر كما يشير اليه قوله على ما ورد في
الخبر فبطل ذلك لان الاستدلال ح يكون بالخبر لا بالآية
واما الاستدلال بنفس الآية فلا يستحق الكلام الجواب بل ينبغي
ان يقتصر على التعجب والاستغراب والنص من النبي صلى الله عليه وسلم
قوله ع انكم سترون ربكم يوم القيمة كما قال في النهاية في حديث
الرؤية لا تضامون في الرؤية يروى بالتشديد والتخفيف
فالتشديد معناه لا ينضم بعضكم الى بعض وتزدحمون وقت النظر
اليه ويجوز ضم التاء وفتحها على تفاعلون وتتفاعلون ومعنى التخفيف
لا ينالكم ضيم في رؤيته فيراه بعضكم دون بعض والضيم الظلم واعلم
ان راوي هذا الخبر قيس بن ابي حازم الاحمسي وذكر في كتاب
الاستيعاب انه كان عثمانيا ومعلوم للواقف على اصطلاح
المحدثين واهل السير ان المراد بهذا اللفظ من كان يعادي امير
المؤمنين ع ويبغضه ويرضيه بدم عثمان ويتعقب له ع وقد
طعن سيدنا الاجل المرتضى قدس سره في هذا الخبر بان قيسا راوي
هذا الخبر كان قد خولط في آخر عمره مع استمراره على رواية الاخبار

لا يعلم تاريخ روايته وانه مقدم على ابتلائه بالخلط وذهاب العقل
لا يؤمن ان يكون رواه في ايام خلطه وهذه الرواية من جملته
ولا يستطيع احد ان يدعي له تاريخا معينا فضلا عن ان يكون متقدما
على خلطه والكه هذا الرجل كان ممن استهوته الشياطين وكانت
له بغض مولانا امير المؤمنين ع وعداوته واشتهر عنه قال رايت
علي بن ابي طالب ع على منبر الكوفة يقول انفروا الى بقية الاحزاب
فبغضته حتى اليوم في قلبي الى غير ذلك من التصريح بالمعاداة
وكشفه عن الغضب هذا مضمون ما ذكره المرتضى ره وقد اورد ابن ابي
الحديد في شرح نهج البلاغة قوله رايت عليا ع على منبر الكوفة
الى آخره بعبارة تقرب مما نقله س سره ومن وجوه الطعن في الخبر
ان قيسا هذا رواه عن جرير بن عبد الله وكان من المتعصبين
لامير المؤمنين ع واعتزاله الحرب بصفين ومفارقته اياه و
انه ع هدم داره بالكوفة مشهور وروي ان النبي ص كان عهد اليه
ثقلين واوصاه ان يحتفظ بهما وان ذهابهما ذهاب دينه فذهبت
احديهما يوم الجمل والاخرى حين ارسله علي ع الى معوية وان نوه
ضنينا منه ومن الاشعث بلغه ع فقال انهما خسران وامانتهما

ويدل على الخرافة عنه عم ما رواه البخاري من استغفاره للمغيرة بن
شعبه وحمله الناس على الاستغفار مع ان المغيرة عليه اللعنة
كان يسبه على المنبر ويتظاهر به ثم انه قدس سره حمل الرواية
على العلم الضروري واعتذر عن كونه بشارة للمؤمنين مع اشتراكه
بينهم وبين الكافرين بان زوال السير من الذي كمؤنة
النظر وكلفة الاستدلال لمن بعيمه خالص صاف بعيد بشارة
ومثل ذلك لا يعد بشارة فيمن هو غاية الكرم ونهاية الغذاء
واقول فان العلم الضروري يزيد المؤمنين فرحا وسرورا لعلمهم
بان هذا المعلوم ضرورة انما يفعل بهم الاحسان والتنعيم
ولا يقصد بذلك الا التبجيل والتعظيم ويديم ذلك لهم ولا
يزيد الكافرين الا غما على غم لعلمهم بانه يفعل بهم المكروه ويسيء
بهم ولا يقصد بذلك الا اذاهم وهوانهم فافترق الامران
واختص البشارة باهل الايمان ومنها ردي صهيب اخ
قال اخ روى الكشي رحمه مسندا عن الصادق جعفر بن محمد عم قال كان
بلال عبدا صالحا وكان صهيب عبدا سوءا ولو عيروا وستروا لنا
رجال لخبر الاصهيب لكان لنا سبيل واضح لا اخرجهم والقدح فيهم

والفظ الخبر مما يحتمل ما ذكره في الخبر السابق من التاويل وقد روى اصحابنا
رضي الله عنهم ان وجه الله هو الامام والحجة من اهل بيت النبي صلعم
وعلى هذا فلا حجة فيه واقول لا شك ان اثبات الوجه لله
تشبيه باطل يحترز عنه خصوصا من قرا الامن كفانا الله تعالى عليه
فينبغي ان يحمل الوجه ويأول على وجه يعفو عن شائبة التشبيه
وبعد وجوب التاويل فمن اين لهم ان تاويله يجب ان يكون
على وجه يستلزم الرؤية التي هي مدعاهم ولعل الوجه عبارة
عما لا يكون النظر اليه مستلزما لمحل النزاع ومن جملته ما ذكرنا
ان الرواية عن الصادقين والمعصومين جاءت به فظهر انا وان
قطعنا النظر عن قيام الحجة على امتناع الرؤية واضطرارنا له الى
التاويل وعن ان الرواية وردت بما يسقط الحجة لا دليل لهم
في الروايتين المذكورتين ولو انهم صرحوا ان من الراوي للرواية
الاخيرة لكشفنا لهم عن حاله وبينا وجه القدح والطعن فيه كما
فعلنا فيمن صرح به والحمد لله واجيب بمنع الاشتراك سيما
في الغائب ثم اصحابنا رضي الله عنهم يعدون ذلك مكابرة نعم ربما
لم يكن حاجة الى المقابلة واما حكم المقابلة بان يكون في جهة ومكان

معينين مع شبهة خاصة للرائي به فلا بد منه ولا يخبر بحكم المقابلة
فيما زعمه اهل المناظر مما يقتضيه قواعدهم وان اردتم به
تردد العقل فيه وعدم جزمه اه اقول قد اشرنا الى ان العلوم
كلها بافاضة الله تعالى وجريان عادته بذلك من دون ملازمة
عقلية بين المعلومين وضرورتها بالنسبة الى النفس عند
الاشاعرة فنقول اما ان يكون الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم
بانتفاء الجبل عقيب عدم رؤيته بدون ان يخطر ببالنا عدم
رؤيته ويقارن بينهما مقارنة يوهم الدوران والعلية اولا
والاول باطل بل الوجدان حاكم بانه انما يعلم عدم الجبل المذكور
بمعونة عدم الرؤية وبمدخلية تصوره حتى انه لو غفل عن عدم
رؤيته او لو توهم انه يراه لم يجزم بعدمه بل ربما انعكس الامر
كما في بعض المرضى والهائمين ثم نقول اما ان يكون جزمه
بعدمه عند تصور عدم رؤيته جزما كليا لا يختص بالجبل بان يكون
بان الجبل الغير المرئي لا يكون بحضرتنا او يختص كذلك والثاني
باطل لان خصوصية الجبل والدابة ملغاة فيما نحن فيه لانا نجزم
بان ما يلزم المذكور لو حصل في الحالة المذكورة عن وجود الدابة

لحكم بعدمها في حضرته من غير استحضار علم آخر وبذكر مقدمة اخرى
ولو كان العلم المذكور مختصا بالجبل لاحتاج الى استيناف هذا
علم آخر مختص بالدابة وكذا الكلام في الخصوصيات الاخرى كالكوز
والمكان والصانع والمصنوع وقد تبين مما ذكرنا ان الذي
جرت عادته تعالى بافاضته هو العلم بتلك الكلية القائلة
بان ما لا يرى فليس بحضرتنا مجتمع الشرائط فحينئذ يتم الدليل
بان يقال لو كان ذاته تعالى صحيح الرؤية ونحن سليم الحاسة
لكان يرى ولكنه لا نراه وكل ما لا نرى فليس بصحيح الرؤية
وجامع لشرائطها بناء على ذلك العلم والذي يمكن فيه
شك انه تعالى من تلك الشرائط التي يجزم العقل بانتفاء واحد
منها هو صحة الرؤية ولعمري ان التزام عدم العلم بانتفاء الجبل
لجواز ان يخلعه الله تعالى في الهواء ويصرف ابصارنا عن رؤيته
كان اهون عليهم مما التزموه فتامل لان هذا الجزم حاصل
لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة الخفية نظرا الى استناد هذا الجزم
الى العلم بهذه المسئلة لا يستلزم الا ان يكون ذلك العلم
مفطورا في طبعه مركوزا في جبلته وربما كان الشرع مركوزا في

الصانع وعند تقضيه واخباره بالنبات بجيده وبآبائه وجدوا واستيقنتها انفسهم ونظير ذلك حديث الزنديق الذي تنبه مولانا الصادق ع وعرفه اعترافه بالصانع كما نقل ان السلم بامتناع الترجيح بلا مرجح مركوز في خاطر المنكرين له يحكمون بموجبه على الاشياء باحكام كثيرة ولو تتبعت احوال اهل الملل الباطلة من البراهمة والسمنية والملحدة وغيرهم لوجدت الامر فيهم كما ذكرنا بل اكثر لكن فيات بين العقلاء الاحلام بجهة مثل ما ذكرنا فمن نبه منهم على امره وانتهى الكلام وانحسام الامبادية ولم يجد له رتبة ثم لبو حنيفة رجع عن عقيدته الفاسدة وكل ميسر لما خلق له ومن الغرائب دعوى لزوم كون هذا العلم نظريا ونحن لا نرضى بمثل هذا الالزام للمبتدئين فكيف بالعلماء المهرة   قال صاحب المواقف وضعفه كما ترى هذا ما اكن اظن ان لن يستنكف عنه احد والعجب ممن اذعن له احتج بالعقل والامامة وترابس بين الاكابر الائمة ان يأتي بمثل هذا الكلام في مقابلة مثل المتكلم من الاعاظم والاعلام مع ظهور فساده اما اولا فلابتنائه على الجزء الذي لا يتجزى واما ثانيا فلان

من الفهم الدقيق ان لا نفهم كون رؤية بعض الاجزاء اكبر بمثل واعظم على ما هو عليه ترجيحا بلا مرجح ولا نفهم كون رؤية بعض الاجزاء دون بعض ترجيحا كذلك واما ثالثا فلجواز ان يرى الاجزاء مجموعا ولا يرى كل واحد منها ويكون الامر في صغرها وكبرها تابعا لما ذكره المتكلم من الزاوية ولا كلام في بطلان كون الكل مرئيا مع عدم كون كل جزء بانفراده مرئيا كما هو رأي بعض في النظار من ان شيئا من اجزائه المائية والهوائية ليس بمرئي مع كون نفسه مرئية وكيف يدرك بطلان ذلك من يجوز بل يجزم بكون الجسم الطويل غير مرئي وكون وجوده مرئيا ولعله رمز من اثبت ذلك في الطول بالادراك بان يكون عرضا للطعن الطاعنين ومضحوكة في القاطنين والظاعنين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك كم اورد الامام على الاستدلال بهذه الآية ان ادراك البصر المنفي بالآية لا نقول به وانما المدرك هو ذو البصر فالآية لا تدل على خلاف مذهبنا وان حمل ان المراد به المبصرون كان في قوله وهو يدرك الابصار ايضا بهذا المعنى ومن جملتهم ذاته تع فانه تع مبصر بالنقش فيلزم ان يكون ذاته تع مبصرا لنفسه فكان مبصرا بالفتح

كما انه مبصر بالكسر فثبت ان هذه الآية دالة على مذهبنا وبطل قولكم انه لا يرى وفيه نظر اما اولا فلان هذا الابتنى في الحجة على مذهب البعض المعتزلة الذين يثبتون كون ذاته تع مرئيا لنفسه وانما ينفون رؤية غيره واما ثانيا فلما ظهر من تقرير الشرح ان ادراك البصر بمعنى الادراك بالبصر وهذه عبارة شائعة في هذا المعنى كقطع السيف والسكين فلو قال احد ادرك الشئ بصري وقطعه السيف والسكين لم يحمله احد على ان المراد بالبصر ذو البصر وبالسيف صاحبه وعلى هذا يكون المراد انه تع لا يدرك بالبصر ولكنه تع يدرك الابصار بمعنى الجارحة ولا يلزم على ذلك شئ مما ذكره واما ثالثا فلان الادراك اعم من الابصار فالادراك له تع منفي عن المبصرين وهو يتناول الرؤية وغيره ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص واما اثبات انه تع مدرك للمبصرين فانما يستلزم الادراك في الجملة لان اثبات الشئ لا يستلزم الا ثبوت فرد منه ولعله متحقق في ضمن غير الرؤية وكون الادراك المنفي في الاول متناولا للرؤية لا يستلزم كون الادراك المثبت من حيث هو مثبت متناولا لها واما رابعا فلان المتبادر من قولنا زيد يطيع الناس ويقبل

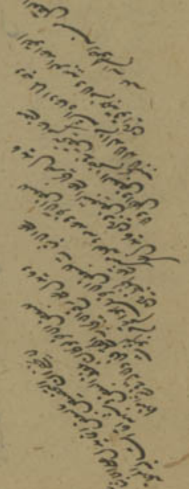
ويقبل ايديهم وما اشبه ذلك انه يفعل ذلك بغيره من الناس ويقبل ايدي غيره منهم وارجلهم لا انه يفعل ذلك بنفسه ايضا واما خامسا فلان الشيخ الاشعري يحمل الابصار ولا يحمله على حقيقته وكذلك يصنع بالسمع فانه عنده عبارة عن العلم بالمسموعات لا عن معناه الحقيقي وقد سبق هذا في الشرح فعلى هذا يجب ان يحمل الجزء الثاني من الآية على معنى غير ظاهره ان سلم ان لها ظاهرا يقتضي رؤية نفسه ولا يقدح هذا في حمل الجزء الاول على ظاهره فافهم وقد تلخص من ذلك ان الاشعري تنكر ادراك الله تع لغيره من الابصار بطريق الرؤية ويعتقد ادراك الابصار له تع بطريق الرؤية فعنده هو تدركه الابصار وهو لا يدرك الابصار على عكس ما نطق به القرآن المجيد فليتعجب من ذلك والجواب ان اللام لو كان للعموم كما قد تقرر في موضعه ان الجمع المحلى باللام عام نفيا واثباتا في المنفي والمثبت كقوله تع وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين وما على المحسنين من سبيل حتى ان الجمع المحلى باللام في سياق النفي لم يرد في شئ من الكتاب الكريم الا بمعنى عموم النفي ولم يجئ لنفي العموم انتهى ونظير ذلك ما قالوا

[illegible]

ان لو الداخلة على المضارع تفيد استمرار الامتناع لا امتناع
الاستمرار و ما يفهم من كلامهم في هذا المبحث من ان الفاء الداخلة
على كلمة الشرط تفيد شرط التعقيب والتعليق لا تعقيب
الشرط والتعليق على ما اشرنا اليه عنقريب ففيما نحن فيه يكون
مفاد النفي الداخل على صيغة العموم عموم النفي لا العكس وهذا
هو الشايع في النظم والنثر من كلام العرب والمجي دلة في هذا
ناش من عدم اتقان هذا المبحث في كتب البيان نعم قد
اختلف في النفي الداخل على لفظ كل لكنه في القرآن المجيد
ايضا بالمعنى الذي ذكرنا كقوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور
الى غير ذلك وقد اعترف بما ذكرنا في شرح المقاصد فهذا
ايضا مما يوقع عليه ازالة لف د فان النفي المطلق الغير المقيد
لا وجه لتخصيصه ببعض الاوقات دون بعض اذ لا ترجيح
لبعضها على بعض وهو احد الادلة على العموم عند علماء الاصول
وايضا صحة الاستثناء دليل عليه د بل يبلغ احد صحة قولنا ما كلمت
زيدا الا يوم الجمعة و الا كلمه الا يوم العيد قال الله تعالى ولا
تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة

الاية اي لا وقت ان ياتين وقال الله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا
يخرجن الا ان ياتين بفاحشة الاية وايضا كل نفي ورد في
القرآن بالنسبة الى ذاته تعالى فهو للتابيد وعموم في الاوقات
كالآيات التي اسلفنا خصوصا في هذه الآية من قوله تعالى انى
يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء
عليم ثم اقول من البين ان عدم ادراك الابصار جميعا لشيء
لا يختص بشيء من الموجودات خصوصا مع اعتبار شمول الاحوال
والاوقات اذ ما من موجود الا وهو يغيب عن البصر ولا يحيط
به ادراكه في وقت من الاوقات وكذلك عدم ادراك الابصار
على طريق السلب الكلي في بعض الاوقات لا يختص به تعالى بل كثير
من الموجودات كذلك لا تدركه الابصار في وقت انبساط
الظلام وشبهه فتعين ان يكون التمدح بعدم ادراك شيء من
الابصار في شيء من الاوقات فان قلت كثير من المعاني لا
يدركه البصر في شيء من الاوقات فلا تمدح فيه قلت كما لا
يدركه البصر كذلك لم يلد ولم يولد فلا تمدح فيه والحق ان من
المعلوم ان احدنا اذا تمدح بصفة فانما يحسن ان يكون مختصا فيها

يتوهم اشتراكه معه في اخص الاوصاف ولا في كل موجود او معدوم
الا ترى ان الانسان لا يتمدح بانه لا يستوحش من فقد من يستأنس
به ولا يألم من فقد الاموال والجهات وشبه ذلك مع ان كثيرا
من الحيوانات يشاركه فيها وهنا الامر كذلك فان من يتوهم الا الجسمية
في حقه تعالى كله يرى في وقت من الاوقات بخلاف ذاته تعالى فانه لا يتجلى
للبصر في وقت اصلا وهو صفة يصح التمدح به لا يقال يمكن ان يكون
التمدح بصرف الابصار عن رؤيته وان لم يعم افرادا او زمانا فان
القدرة على ذلك الصرف لا يتحقق في غيره تعالى وانما يتصرف عن الغير
بقدرته قلت ارجاع هذا المدح الى المدح بالقدرة وجعله مندرجا
تحتها تكلف لا يرتضيه عاقل وايراد مثل هذه العبارة التي لا
اثر فيها من القدرة للتمدح بها مما لا يوافق متعارف التفاخر
والتباهي على ان صرف البصر عن نفسه اذا لم يعتبر فيها العموم ربما
يتحقق في غيره تعالى ايضا فان كثيرا من الناس يختفون عن
الابصار ويكتمون عن الاحداق فانما يكون مدحا على شرائطه
واحوال غير مذكورة في الآية على انا سنبينه ان شاء الله على ما فيه
سلمناه لكنه لا نسلم ان الادراك تم حاصله ان الادراك بالبصر هو



الادراك الذي يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولما لم يكن له تعالى
حدود ونهايات لم يمكن ادراك البصر له وانت خبير بان الادراك
لو اختص بما ذكره لم يكن لتخصيص الادراك بالبصر في مقام النفي وجه
بل انه تعالى لا يدركه شيء لان الادراك على هذا الوجه غير متصور لا
للعقل ولا للحس ولا لغيرهما ثم ان قوله اي حقيقته النيل
والوصول لا ينطبق على المدعى ولا يلزم منه ذلك وهو اختصاص
الادراك بما له نهايات وحدود ولا يخفى ان كون الادراك
بهذا المعنى مما لا يدل عليه ولا يشهد به كلام من يوثق به
من القيس وكتبنا اسعى لمجد مؤثل وقد يدرك المجد المؤثل امثالي
مما له نهايات وحدود ولا يحيط به اطراف وفي القرآن المجيد
قال اصحاب موسى انا لمدركون ولم يعنوا به ان اصحاب فرعون
يحيطون بهم من جميع الجوانب بل انما ارادوا بذلك انهم يجدونهم
ويصلون اليهم كما يشهد ويعترف به من يستحق الخطاب وكذلك
قول الشاعر ولو ادركته صفر الوطاب لا يعني بذلك انه لو احاط
بجميع حدوده ونهاياته لكان ما ذكر وعلى هذا المنوال قولهم ادركته
الحمية وادركته حرفة الادب لا يراد بها كلها الا ما ذكرنا ومعنى

على قول هذا القائل ان لا يدرك شيئا من العلوم والمنع وان لا
يدرك انه شيئا من المعاني وان يكون ما يشبهونه لا من سموه
بالصديق من قوله العجز عن ادراك الادراك ادراك كلاما
منحرفا عن سنن الحقيقة ناهجا سبيل التجوز اذ لا متصور بالنسبة
اليه تعالى ادراك فلا عجز عنه ولا مصداق له بوجه من الوجوه
ومن المعلوم لكل من تتبع كلام العرب بحيث لا يختلج شبهة
ان الادراك مقابل الفوت فما لا يفوت فهو مدرك كما
في قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه فلا يظهر اذن الا قدر ما يقابل
به الفوت والحاصل ان هذا الجواب لم يصدر الا عن متعنت
او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة ثم فيه
نظر اما اولا فلان النزاع انما هو في الادراك بالبصر في اثبات
ان الادراك بالبصر بجميع واقع او غير جائز ثبت المدعى واما انه
يمكن ان يقع هذا النحو من الادراك بغير البصر فهو نزاع آخر وكون
النزاع في الرؤية بهذه الجارحة المخصوصة مصرح به في كتب الكلام
وقد تكرر دعواهم وقوع الرؤية بهذه الجارحة قال المحقق التفتازاني
في شرح العقائد في جواب من استدل على عدم اشتراط الرؤية

بهذه الشرائط بان الله تعالى يرانا مع انه لا جارحة وفيه نظر لان الكلام
في الرؤية بحاسة البصر وقد اشار اليه الامام في اول بحث الرؤية
وذكر المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية عند رفع استبعاد
تحقق الادراك المتنازع فيه بدون الشرائط المشهورة انه
في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته تعالى
من دون ذلك وفيه قول المصنف وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة
بقوله بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح
وخالفهم في ذلك غيرهم واما ثانيا فلانا سلمنا ان عدم الادراك
بغيره تعالى داخل في هذا النزاع فيمكن اثباته بعدم القول بالفصل
فان احدا من المسلمين لا يقول بانه لا يقع او لا يجوز رؤيته تعالى
بهذه الجارحة ثبت بالاجماع انها لا تقع بغيره تعالى والجواب
ان ما ذكرتم حجة لنا على ان ظاهر العبارة ان هذا حجة على هذا
المذهب اعني ان الرؤية المنفية باحد المعنيين المذكورين لا بالمعنى
المتنازع فيه وغاية تقريره ان المقام لما كان مقام التمدح فوجب
ان يكون المنفي صفة نقص ولا نقص في المعنى المتنازع فيه فتعين
ان يكون باحد المعنيين اذ لا رابع للمعاني الثلثة يحتمل كونه نقصا

ومرادا في المقام وانت خبير بانه انما يتم لو كان ادعى ان المعنى
المتنازع فيه لا يحتمل ان يكون نقصا واما مجرد منع كونه نقصا فلا
يكفي في مقام اقامة الحجة شيئا فالملائم لهذا التقرير ان نقول
واما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا توسط آلة
فليس بنقص بالضرورة لا ما ذكره السيد ويحتمل ان يكون المراد
ان هذه الآية حجة لنا في جواز الرؤية بناء على ان المنفي هو الرؤية
باحد المعنيين المذكورين ونفي الاخص دليل على ثبوت الاعم
من باب المفهوم المخالف وما ذكره من تعليل نفي المعنيين
المذكورين بما ذكره من باب بيان لم النفي في الآية لا الاستدلال
على التخصيص فان الخصوص معلوم من اللفظ وربما كان في ورود
المنع على كون غيرهما نقصا تأييد للخصوص المفهوم من اللفظ
وفيه ان دلالة نفي الاخص على ثبوت الاعم من باب المفهوم
لا وجه له الا باعتبار مفهوم اللقب وقد تقرر في موضعه سقوطه
عن درجة الاعتبار وعدم صلاحيته للتمسك به في الفروع
فكيف بالاصول على انه على هذا يكون الحجية باعتبار اصل الآية
فان الخصوص بالرؤية البصرية مصرح به في الآية والخصوص باعتبار

قيد الاحاطة مفهوم من لفظ الادراك فتمسك بزعمه والانسب بهذه
الحجة من التقرير الثاني ولا تعلق له بتخصيص هذا الكلام بالتقرير
الثاني ومقابلته به ركيك جدا بل كان الاولى جعل هذا الكلام
مقابلا للاستدلال بالآية من غير تخصيص بواحد من التقريرين
او جعله دليلا مبتدأ لجواز الرؤية فانه ليس بادون من سائر ما
يقومون عليه والحق يرد على الوجهين ان تسليم امتناع الرؤية
بالبصر يكفي لنا لان المتنازع فيه هو الرؤية البصرية مع انه قد
عرفت انه يمكن اثبات امتناع غيرها تعالى بعدم القائل بالفصل
والاصوب توجيه كلامه بوجه آخر بان يقال ان قوله على ان المنع ثم
علاوة للجواب وحاصل الجواب ان ما ذكرتم حجة لنا لان
التمدح انما يكون بانتفاء الامر الممكن واما انتفاء الامر الممتنع فلا
تمدح فيه وهو المشهور في كتب الكلام في جواب هذا التقرير و
حاصل العلاوة ان التمدح انما وقع بنفي الرؤية باحد المعنيين
فاللازم من الدليل الذي ذكرتم امتناع احد المعنيين دون
الرؤية المطلقة وانما لم يشرح الجواب ولم يبين منشأه لشهرته
في كتب الكلام ولظهوره بزعمه بحيث يكفيه من التنبيه هذا القدر

وفيه ان التمدح ربما يكون بانتفاء النقص وغيره من الممتنعات
ودعوى ان لا تمدح في نفي الممتنع بالذات وانما المدح في ان
يكون متعذرا ممتنعا بحجاب الكبرياء لا معنى له لانا قد علمنا انه تعالى
قد تمدح في هذه الآية بكثير من الممتنعات كنفي الصاحبة والولد
ونفي الشريك واستدل الامام على انه لا يتمدح بنفي الادراك
الابصار له وحاصله ان كون الشيء صفة مدح او صفة ذم
حقيقي لا يمكن اختلافه باختلاف الاوضاع والاصطلاحات
فكون العلم صفة مدح امر ثابت له لذاته وكذلك كون الجهل
صفة ذم واذا ثبت ذلك فنقول كون الشيء غير مرئي لا يمكن
ان يكون صفة مدح لان الطعوم والروائح بل المعدومات
مشاركة للباري تعالى في كونه غير مرئي مع ان المدح غير حاصل لها
فعلم ان ذلك ليست صفة مدح ثم اعترض على هذا الاستدلال
بان المدح عندكم ربما يتعلق بافعال لا يستحق المدح بحسب الواقع
فربما يمدح الله تعالى بافعال قوم ولا يمدح غيرهم بها فلم لا يجوز ان
يتمدح بنفي الرؤية ولا يمدح الطعوم والروائح وغيره من المعدومات
به وبان التمدح ربما وقع بامر مشترك كنفي النوم والسنة

وعدم الاكل واتخاذ الصاحبة والولد مع اشتراك الطعوم والعلوم
والمعدومات معه في المذكورات واجاب عن الاول بما حاصله يرجع
الى الفرق بين الصفة والفعل وان كون الاول حسنا وقبيحا
عقلي لا يتعلق بوضع ولا شرع وعن الثاني بان دليلنا قد دل
على ان المشترك لا يصح التمدح به اذا كان في بعض موارد الاشتراك
غير ممدوح به لان الحسن العقلي لازم لذات الصفة وتخلف اللازم
عن الملزوم غير معقول فيجب ان تأويل الظواهر الدالة على التمدح
بالامر المشترك وجعل نفي النوم ملزوما لحصول العلم بالمعلومات
ولهذا يصح المدح به فانا قبل ان نعلم ان الباري تعالى عالم لا نعقل
من نفي النوم عن ذاته ثبوت مدح له فان الجمادات قد تحقق
فيها نفي النوم مع انه لا مدح لها بذلك لما انه لم يكن عالمة فان
ذلك قوله هو يطعم ولا يطعم ونفي الصاحبة والولد كل ذلك انما
يكون مدحا لان نفي الصفات المحدثات ونفي الصفات المحدثات
انما كان مدحا لانه يفيد في حق الله تعالى كونه مستحقا لوجوده و
صفاته الذاتية والمعنوية من نفس ذاته ولولم يفهم من نفي صفات
محدثات هذا المعنى لم يكن شيء من ذلك مدحا الا ترى ان نفي

المحالات بنفي صفات الحدوث عنها مع انها لا تعقل مدحا بسبب
ذلك لاجل انه لم يتحقق فيها ما ذكرناه من المعنى الثبوتي واذا ثبت
ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون المدح والتمدح بنفي الرؤية لاجل ان
انتفاء هذا النفي لا بد وان يكون وافي معنى ثبوتي يلزم من هذا
النفي في حق الله تعالى وذلك هو الامر الثبوتي غير مذكور فلا بد من اضماره
فنحن نجعل ذلك المضمر اقتداره على منعنا من ادراكه وح يصير الآية
حجة لنا عليهم هذا كلامه ولا يخفى على المنصف ان هذا يدل على بلادته
او حمقه وتنبيه على الحق وبلوغه في الجهل نهاية مراتبه ونحن نكشف عن
وجه ما فيه الاستار ولا نبالي بما يلزم من التطويل فنقول فيه وجوه
من الخلل الاول ان كون الحسن في الصفات عقليا غير مختلف
باختلاف الاوضاع والاصطلاحات ممنوع بل احتمال الافعال و
الصفات لذلك سواء فان كون الصدق النافع ممدوحا وكون
العلم كذلك بمجرد الشرع ومع قطع النظر عنه يكون الصدق النافع
والكذب الضار وهذا ويين في نفس الامر لا ترجيح لاحدهما على
الآخر وكذلك يكون العلم والجهل متساويين في نفس الامر بلا
ترجيح لا يفرق العقل بينهما فان جوز كون الاول فليجوز كون الثاني

ايضا كذلك والمضايقة في الثاني بعد الجزم بالاول كما هو مذهب الاشاعرة
تحكم بارد وسيجيء تحقيق هذا الكلام ان شاء الله تعالى الثاني انا سلمنا ان
الصفة لا تختلف باختلاف الاوضاع لكن لا نسلم انه يلزمه كون صفة
مدح لم لا يجوز ان يكون مختلفا باختلاف الاضافات والاعتبارات
كما هو المذهب المشهور المنصور في حسن الافعال وقبحها فيجوز
ان يكون صفة بالنسبة الى موصوف كمالا وبالقياس الى آخر
نقصا فان فقدان الاهل والولد كمال بالنسبة اليه تعالى وليس
كذلك بالنسبة الى العباد والترحم بمعنى رقة القلب ممدوح عقلا بالنسبة
الى العبد وليس كذلك بالنسبة اليه تعالى ووجود القوى العقلية والحسية
كمال للانسان وليس كذلك بالنسبة الى الباري ولا يمكن انكار
ذلك ان ما يكون كمالا بالنسبة الى موصوف ربما لا يكون كذلك بالنسبة
الى موصوف آخر ومنكره مكابر مقتضى عقله الثالث ان غاية ما يكون
عن الثاني ان السلوب المذكورة لعمومها ليست ممدوحا بها بل
لاستلزامها الصفات الثبوتية ومن المعلوم ان ملزوم الممدوح
يمكن ان يكون ممدوحا به وليس الكلام هيهنا في ان هذا السلب
هل هو ممدوح به لذاته او بسبب آخر هو استلزامه لا مدح به

لذاته فان قلت اذا جاز ان يكون ممدوحا به باعتبار لازم جاز
ان يكون اللازم اعم فانتفاؤه لا يكون نقصا لان انتفاء الملزوم
لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز قيامه بملزوم آخر مقامه قلت هذا الكلام
آخر لا يتوقف على ان يكون ممدوحا به بواسطة بل لو كان ممدوحا
لذاته الكل جاز ان يكون ليس انتفاؤه نقصا لجواز ان يكون
هناك امران متبادلان يمدح بهما بالذات ولا يكون انتفاء
خصوص شيء منهما نقصا بل النقص انتفاؤهما معا والقول بان
الممدوح به حينئذ ان يكون هناك هو الامر المشترك لا خصوص
واحد منهما حتى ان جعل احدهما منافيا للمدح في العبارة خلاف الظاهر
مشترك بين ما كان منافيا للمدح بالذات وبين ما كان
كذلك بالواسطة فتامل الرابع انه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون
شيء من الصفات السلبية كمالا بذاته كنفي الجسمية والتحيز والتركب
لا غير ذلك الا باعتبار رجوعه الى الصفات الثبوتية لاشتراكه
بينه تعالى وبين سائر المعدومات الممكنة والممتنعة ولا اعلم احدا
من المسلمين يرضى بذلك بل المشهور بينهم ان ما يجب العلم به من
كمالاته صنفان ثبوتية وسلبية وجعل هذه السلوب مختصة بالقيود

خارجية مشترك بينها وبين غيرها الخامس انه اذا جاز ان يكون مفهوم
ملزوما للمدح باعتبار خصوص الموصوف ولو بواسطة استلزامه
لامر ثبوتي مع اشتراكه فالمانع من ان يكون كذلك باعتبار
خصوص الموصوف لذاته ودعوى ان كونه ممدوحا به وملزوما
للمدح بواسطة لا ينافي اشتراكه وان كونه ممدوحا به لذاته ينافيه
ثم بل تحكم والحاصل ان جواب النقض مشترك لا يكون مقبولا
بحسب الاداب السادس ان نفي الاكل ونفي الصاحبة والولد
يستلزم نفي الحدوث فان هذه الصفات المنفية اخص من الحدوث
ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم بل الاعم منه فاذا جاز التمدح
بالاعم بواسطة الاخص فهو عين الاعتراف بان الاشتراك
لا ينافي التمدح فلا مانع حينئذ من ان يكون نفي الولد ممدوحا به بذاته
ولا ينافيه اشتراكه وكذلك نفي الادراك بالبصر السابع انه قوله
لم لا يجوز ان يكون المدح واقعا على غير واقع موقعه فان ما ذكره
لو تم وجب ان يكون الامر على هذا المنوال اي يجب ان يكون
المدح باعتبار الامر الثبوتي لا باعتبار النفي بذاته ولم يثبت
ذلك لم ينفع المنع لان في الآية الكريمة كان دالا على وقوع المدح

به فالمحتاج الى الاستدلال على انه يجب الاستدلال بتلك المقدمات
الفاسدة التي علمت حالها الثامن ان قوله وذلك الامر الثبوتي
غير مذكور فلا بد من اضماره كلام غريب وتفريع عجيب فان ما
سبق من كلامه دل على ان السلوب المذكورة مستلزمة لما
يمدح به ومن المعلوم ان اللازم لا يجب اضماره ولو وجب
تقدير المدلولات الالتزامية في الكلام لكثر التقدير والاضمار
بل لم يقف عند حد وتسلسل الى ما لا نهاية له وهذا جهل وسفه
نعم لو قيل ان اللازم من ذلك استلزامه لصفة مدح ولعل صفة
المدح اللازمة هي القدرة دون غيرها لكان وجها ودفعه
ان ذلك انما يستلزم صفة المدح المذكورة ويدل عليها اذا ثبت
امكان الرؤية واقتداره تعالى على كل ممكن ولو لم يثبت اقتداره
على كل ممكن لم يلزم من نفي الممكن ووقوع هذا النفي لقدرته كما
ولو صح ذلك لجاز الاستدلال بانتفاء كل ممكن منفي على ثبوت
قدرته ولا اظن عاقلا ولا سفيها يظن ان انتفاء الممكنات بوجودها
دال على القدرة فاذن انما يدل هذا السلب على صفة المدح بعد ثبوتها
ولا يلزم منه العلم بها الا بشرط تقدم العلم بها وهذا كما ترى الثاني

ان كل نفي في القرآن المجيد انما وقع التمدح به لا باعتبار القدرة
على ملكه وكيف تفرد هذا المدح من بينها بهذه الحيثية النادرة ولو
جوزنا ذلك لم نامن ان يكون نفي الولد ايضا مدحا باعتبار القدرة
على سلبه ونفيه وعدم تجويز العقل مثل ذلك في غير ما نحن فيه
ليس باعتبار العادة القرآنية في التنزيهات فانها قد جرت بسلب
ما يمتنع ولا يجوز اله وقد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق في وجه صحة
التمدح بالامر المشترك فتذكره فقد ظهر مما ذكرنا ان الاستدلال
بهذه الآية من وجوه الاول ان نقول بعد اثبات عموم النفي
في الآية حتى في الاوقات والازمان ان لا قائل بانتفاء الرؤية
دائما مع امكانه فثبت بالاجماع المركب امتناعها الثاني ان نقول
قد جرت العادة الالهية في جميع ما نفاه عن نفسه بان نفي ما
يكون انتفاؤه دائما ويمتنع حصوله ولولاه لجاز ان يحمل نفي
الصاحبة والولد ليس نفيا لما يمتنع ويستمر على الاحوال انتفاء
ولذلك نفي النوم والظلم وشبههما وما الطريق الى عدم المجاز
لهذا القول الا ما ذكرنا الثالث ان نقول انه تعالى تمدح بهذا السلب والتمدح
بالسلب انما يكون اذا كان المنفي نفيا مطلقا غير مقيد بشيء من شرط

وزمان اما اولا فلظاهر اللفظ واما ثانيا فلمقتضى العادة والقرائن
وهو الذي آمنّا ان لا يكون الصاحب والولد نقصا على تقدير
وحال من الاحوال والنقص محال عليه تعالى والتاويلات التي يذكرونها
ساقطة والحمد لله تعالى   ومنها ان الله تعالى حينما ذكر في كتابه الكريم
اقول نحرر هذا الدليل على وجه يسقط عنه الشبه والشكوك ان
استعظامه تعالى للرؤية اما ان يكون مع امكانها وارتفاع الموانع
عن وقوعها وموافقتها للمصلحة وعدم نقضها للغرض او يكون
مع عدم شيء من ذلك فعلى الاول لا يحسن ذلك الاستعظام
والاستكبار لا عقلا ولا عادة وقد وقع الاجماع من العقلاء
على ذلك ولا نهى الله تعالى عن سؤال مثل ذلك الممكن حتى يكون
محظورا شرعيا لا عموما ولا خصوصا وانما يجري هذا السؤال مجرى
سؤال المال والعافية والعيش الهني مما شاع وساغ
طلبه من غير نكير عند جميع طوائف الامم واما ان يكون مع
فقد شيء من ذلك فاما ان يكون المفقود مختصا بزمان وشروط
او شرط كالتعنت والعناد فهو خلاف الظ اما اولا فلان الظ
من اطلاق هذه الآيات عدم اعتبار التقييد وتقدير القيد

وحذفه خلاف الاصل والاطلاق في مثل هذا المقام يفيد العموم
والشمول واما ثانيا فلان تعليق الاستكبار والاستعظام
بنفس سؤال الرؤية على عليته لذلك والمعلول يعم حيث
يعم العلة فلا يختص بزمان وشرط ويدل على عدم كون منشأ
الاستعظام كيفية السؤال من التعنت والعناد ان الله تعالى وصف
المسؤول بكونه اكبر فقال عز من قائل فقد سألوا موسى اكبر من
ذلك والمفهوم منه ان الاكبار له لا للسؤال وكيفيات سؤاله
لان الظ ان نصب اكبر على انه مفعول به لا على انه مفعول
مطلق ويدل عليه ايضا ان تبيين السؤال الممثل له انما كان
بالمفعول به لا بالمفعول المطلق واما ان لا يكون مختصا بشيء
من ذلك فهو لا ينفك عن الرؤية ويدوم بدوامها فيكون ممتنعا
دائما ولو بالغير ومن قال بامتناعه بالغير دائما قال بامتناعه
بالذات والله ودوام الشيء مع الشيء يبعد ان يكون على سبيل
مصاحبة اتفاقية خالية عن علاقة ذاتية وان كان محتملا احتمالا
عقليا لا نعلم نظيره في الوجود ولا اقل من ان يكون مورثا للظن
باللزوم فيكون ظاهرا في مدعانا ولا نذعن في الآية الا الظهور فان

قلت الآيات كلها دالة دلالة ظاهرة على ان السؤال كان للرؤية
في الدنيا فغاية ما يلزم من الآيات المذكورة انه يمتنع رؤيته في
الدنيا لا مطلقا قلت من قال بامتناع رؤيته في الدنيا مطلقا
قال بامتناعه دائما وانما قال الاشعري بعدم وقوع رؤيته
في الدنيا دون امتناعه لان الاشعري يقول بامتناعه بسبب
عدم الارادة فان جميع الحوادث عنده ممتنعة عند انتفاء ارادة
الله تعالى اياه لانا نقول الكلام في امتناعه بغير الارادة لان
الامتناع بانتفاء الارادة لا يكون مانعا من السؤال والطلب
بل كل ما يسأل ويطلب عن جوده ورحمته يجب ان يكون
ممتنعا بانتفاء الارادة   والجواب ان ذلك لتعنتهم و
عنادهم كما قد عرفت الجواب عن ذلك   ولو سلم
فطلبهم الرؤية في الدنيا كما قد عرفت ما فيه من انه غير مضر لان
الدليل يتم بانضمام الاجماع المركب   والجواب منع كون
لن للتابيد كما اقول الفعل المنفي يدل على تابيد النفي دلالة
ظاهرة ولهذا الوصف لا يأكل الزمان حنث بالاكل متى ما كان
والمحققون من الاصوليين على ذلك وما قيل من ان التابيد انما

هو لكلمة في النهي دون النفي تحكم بل انما تفيد النهي الدوام لكونه من
اقسام النفي ومن قبيله ولا شبهة في صحة استثناء خصوصيات
الازمان عن الفعل المنفي واليه يرشد تقييده في قوله تعالى لن ابرح
الارض حتى يأذن لي ابي فان هذا التقييد جار مجرى الاستثناء في
اشعاره بالعموم ولعل من قال بان لن للتابيد اراد بذلك انه
لتابيده من حيث كونه نفيا لا من حيث كونه هذه الكلمة المخصوصة و
اما الاستشهاد بالآية على عدم افادته التابيد فغير صحيح على اي
تقدير كان لانه لو تم الاستدلال بها على عدم افادة التابيد
لتم الاستدلال بها على عدم افادة قوله ابدا للتابيد ايضا وفيه
ما فيه فالظاهر ان الآية مستعملة مجازا في الزمان الطويل او الموت
ان اريد به الموت في دار الدنيا مجازا ولكن ان يكون حقيقة الموت
غير مختص بالنشأة الاولى واطلاقه على في النشأة الاخرى
بضرب من التسامح والتجوز واياما كان فلا دلالة لهذه الآية على
ان الفعل المنفي غير دال على التابيد ولو قيل بان الاصل قلة
التجوز ولما كنا مضطرين الى ارتكاب التجوز في قوله ابدا قلنا به
ولسنا مضطرين الى ذلك في الفعل المنفي فلا نقول بالتجوز فيه

قلت هذا انما يتوجه لو تعين التجوز في قوله ابدا واما لو قلت بالتجوز
في الموت وانه مستعمل في الموت المخصوص مجازا فلا ولا ترجيح
لاحد التوجيهين على الآخر فسقط الاستدلال بهذه الآية ولو
قلت بان الموت مختص بالموت المخصوص في الدنيا حقيقة فالامر
اظهر وكان الاولى ان يترك تقييده بالتابيد بدل على ان النفي
المنفي لا يدل على التابيد والا كان قوله ابدا تاكيدا والتاسيس
مقدم على التاكيد وهو لا يعارض ما ذكرناه من الادلة القاهرة
على دلالته على التابيد ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان
ان يكلمه الله الا وحيا الا اخر الآية للاستدلال بهذه الآية طريقان
الاول ان يقال انه تعالى حصر التكلم في الوجوه الثلثة والغرض من ذلك
الحصر هو نفي التكلم على سبيل المشاهدة ولا يمكن ان يتصور مشاهدة
بوجه آخر يخرج عن سياق الآية ويكون المراد نفيه ويؤيده
ما روي ان اليهود قالت للنبي صلى الله عليه وسلم الا تكلم الله وتنظر اليه ان كنت
نبيا كما كلمه موسى ونظر اليه فانا لن نؤمن لك حتى تفعل ذلك
فقال لم ينظر موسى الى الله فنزلت وعن عائشة من زعم ان
محمدا راى ربه فقد اعظم على الله الفرية ثم قالت الم تسمعوا ربكم قال

هذه الآية او ردها في الكشاف الثاني ان الحصر في الوحي والخويه
بجوده مع قطع النظر عن تحقيق الغرض به يدل على المكث لان
المعروف من الوحي اما الالهام والقذف في القلب او المنام
او هذه الثلثة مع ارسال الملئكة الى الانبياء وقوله او يرسل
رسولا مختصا بارسال الانبياء الى الخلق تحقيقا للتقابل وجعل
الوحي هنا ولا لما يكون مع مشاهدة الموحي خلاف ما الفوه
المخاطبون من الوحي والمخاطب بما لم يتصوره المخاطب بعيد
فذلك الحصر دليل على نفي الرؤية ولم نقصد بالاستدلال الى
هذا القدر فاندفع ما قالوه في الجواب على الطريقين واما الاستدلال
بقوله او من وراء حجاب على ان القسم الاول ينبغي ان لا
يكون من وراء حجاب بل عيانا فيكون دليلا على الرؤية ففيه
ان قوله من وراء حجاب ينبغي ان يحمل على المعنى المجازي والا فحقيقته
غير متصورة ومن المجاز ان يحمل على التمثيل بان يشبه تكلم
الملك بعض خواصه من وراء الحجاب فيسمع صوته ولا يرى شخصه
ومن المعلوم انه انما يكون بالجهر وما يجري مجراه فمقابله يجب ان
لا يكون كذلك بل بحكم العموم فاللازم اذن ان يكون البعض لا بطريق

الجهر ونحوه لا انه يكون بطريق رؤية الذات ومن ادعى الترجيح
في ان يحمل على معنى مجازي يكون مقابلة منحصرة في ان يكون البعض
بطريق الرؤية فعليه ان يبين فانه مندفع عنه اشد الدفع
فليتامل عطف على قوله ونفي الزائد كما جعله اشار العلامة
عطفا على قوله لسرمديته والكل جائز فان واجب الوجود
لا يخفى ان دلالة وجوب الوجود على عدم الحاجة في الصفات الحقيقية
والذاتية انما يتصور بمسلك الكمال والنقص وتقريره ان لا يخفى
وجوب الوجود يدل على ان ما هو واجب الوجود كامل في ذاته
وصفاته الذاتية لا سبيل للنقص على التطرق فيها بديهة ولولا
البداهة في الحكم المذكور امتنع اتفاق جميع العقول عليها مع اختلاف
طبايعها ودواعيها وشهواتها على ما تشهد به تتبع احوال الامم
المختلفة والقرون الخالية وحكم العقل بانه لولم يكن من مقتضيات
العقل الصرف الذي هو الحكم في تمييز الحق عن غيره والقسطاس المستقيم
لما بعد تخليته عن غيره من الوهم والخيال والتقليد والدواعي التي
تنشا لا من جهة ذلك الميزان والمعيار لاختلف باختلافها فيها
ولو جعلنا ما ولما راينا استمرارهم على الحكم المذكور علمنا انه من مقتضيات

العقل المحض ولو قطعنا النظر عن هذا المسلك لم يكن في وجوب الوجود
دلالة على استغنائه في الصفات الحقيقية والذاتية وانما يدل
على استغنائه في الوجود وما يجري مجراه من لوازم الوجود التي يكفي فيها
ثم العوض المعتبر في مفهوم الجود نفيا اما ان يكون من قبيل الصفات
الحقيقية والذاتية فيلزم من عدم استقلال الذات فيها النقص
وكان احتياج الذات فيها الى غيره ولولا ما يصدر عنه نقصا
بحكم العقل بنفسه عنه تعالى واما ان يكون من قبيل استحقاق المدح
على الافعال الحسنة فمن المعلوم ان القائلين بالحسن والقبح
العقليين في افعاله تعالى ما يلتزمونه فان الفعل الصادر عنه اذا كان
حسنا في نفسه فلو فرضنا انه لم يصدر عنه تعالى فات ذلك الامر
المرغوب والفعل المؤثر ولم يحصل استحقاق المدح من هذه
الجهة فحصول مثل ذلك الامر المؤثر بواسطة الغير الصادر عنه
ليس نقصا منفيا ولا نسلم ان توقف مثل ذلك الكمال على الغير
الصادر عنه تعالى يستلزم النقص وانما المسلم ان توقفه مثله على
امر غير مستند اليه تعالى نقص فان قلت هل ان يوجد الفعل الخارجي
يفوت استحقاق المدح ومن المعلوم ان فوت الامر المرغوب

وفقدانه نقص قلت اولا انه يكون النقص باعتبار فوت
الامر المرغوب وفقدان استحقاق المدح لا باعتبار حصوله
لغيره لا بذاته والظاهر من كلام الشارح ان النقص بالاعتبار الثاني
لا الاول الا ان يأول ويقال حصول الصفة بذات الموصوف
ملزوم قدمها وحصولها بغيره واحتياجها الى غيره ملزوم حدوثها
عند المتكلمين وعبر بالملزومين عن اللازمين وقدما وحدوث
الكمال مستلزم فقدانه قبل حدوث ومراده بكونه ناقصا لذاته
كونه غير متصف بذلك العوض بذاته لا النقص المصطلح بين
المتكلمين الذي يجعلون نفيه بديهيا وانما النقص المصطلح في
الفقدان اللازم للحدوث ولا يخفى ما فيه من التعسف واما
ثانيا فلان النقص انما يلزم لو لم يكن استحقاق المدح قبل حدوث
الفعل في فقدان الفعل وهو ممنوع لجواز ان يكون فقدان الفعل في
وقته احسن من حدوثه وينعكس الامر حين حدوثه فاستحقاق
المدح مستمر في حالتي الفقدان والوجدان فاذا كان الاستكمال
بالغير بهذا المعنى جائزا لم يلزم من كون ذلك الكمال عوضا ان
يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره بالمعنى الذي تقرر عندهم انتفاؤه

والجواب عن ذلك ان استحقاق المدح وما يجري مجراه من لوازم
الفعل الحسن وليس مما يعطيه شيء من متعلقات الفعل الذي
هو المستفيد ومعنى تعريف الجود انه افادة ما ينبغي لا لتحصيل
عوض من المستفيد وليس المعنى انه افادة ما ينبغي لا لتحصيل
العوض مطلقا واستحقاق المدح قد علمت انه ليس بحاصل من
المستفيد بل هو من لوازم الافادة الذي هو الفعل وتحصيل
العوض عن المستفيد انما يكون نقصا بحكم العقل بنفيه ولا
يكون ذلك مذهبا لهم لان الفعل الحسن موجود خارجي و
اعطاء الوجود له وافادة التحقق اياه ح يكون لتحصيل العوض
الذي هو استحقاق المدح من المستفيد الذي هو مهية الفعل
لانا نقول لا نم تحقق فعل حسن له تع يكون موجودا خارجيا
فان ما اوجده تع في الخارج من الجواهر والاعراض ليس شيء
منها فعلا له تع يكون قائما به تع وانما هو من اثاره وانما فعله
الذي يتصف بالحسن ويورث استحقاق المدح هو ايجاده
الاشياء وظ انه ليس من الموجودات الخارجية وانما هو من
الامور الاعتبارية لها حظ من التحقق فاعطاؤه اياه لا يكون للعوض.

استحقاق المدح فلا يكون جودا فالامر فيه هين لانا لا نم ان
الجود ان الجود يتحقق اصطلاحا بالنسبة الى الامور الاعتبارية
وانما هو بالنسبة الى الموجودات الخارجية وانا لسنا نسميه بالنسبة
الى الامور الاعتبارية اصطلاحا ولا نم كون ذلك نقصا منفيا
كما عرفت ويمكن الجواب بتخصيص العوض بالكمالات الذاتية و
الصفات الحقيقية لكن على هذا يكون اعطاء ما ينبغي ليستفيض منه
كمالا غير ذاتي كمن يعطي احدا شيئا لا لكمال ذاتي بل ليستفيد
منه كمالا اضافيا جودا وليس كذلك ويمكن ان يخصص بغير استحقاق
المدح ومساوقاته وهو اسلم ثم نقول هذا كله اذا اثبتنا
نفي العوض عن فعله تع باعتبار وصول العوض اليه واستلزامه
النقص فيه تع واما اذا اثبتناه من حيث لزوم تعليل فعله تع
بالعوض والغرض فسيجيء الكلام فيه انش الله تع
هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء ثم ينبغي تخصيص بالصفات الحقيقية
والكمالات كما علم مما ذكرنا والا فلا يستغني دونه ان يكون
ايجاد عرض مثلا محتاجا الى موضوع وهو الى ما صادر عنه تع
ثم الانسب ان يفسر الملك بمن يملك التصرف في اموال الكائنات

بما يعارض ويقبح المخالفة عليه منها في اوامره ونواهيه
هو الذي حصل له جميع ما من شانه ثم ينبغي تخصيصه بغير افعاله فانها
حادثة غير حاصلة قبل الحدوث وانه لا نقص في عدم حدوثه
بخلاف غير الافعال ومساوقاتها فان فقدانه نقص مطلق
ولا يخص كونه كمالا بوقت دون وقت وقوله يمتنع عليه التغير
يجب ارجاعه الى ما ذكرنا ولعل النكتة منه ما يقوله الحكماء من ان
كل حادث مسبوق بمادة فلو جاز التغير عليه لزم كونه
ماديا فان هذه العبارات شائعة في هذا المعنى وانت خبير
بانه انما يتم في الصفات التي اشرنا اليه دون الافعال وما
يتبعها فان كون متعلقات الافعال مادية كاف في حدوثها
ولا يحتاج الى كون الفاعل ماديا وهو ان يحصل منه
جميع ما من شانه ثم ربما يقال ان التمامية هو استجماع الكمالات
المتصورة في حقه وفوقه عبارة عن ان يكون له ذلك الاستجماع
في مرتبة ذاته بان يكون عينه غير زائد عليه ان قلنا ان وجوده
وصفاته عين ذاته وان قلنا انه غير ذاته لكن ذاته كاف فيه
من غير احتياج الى تاثير وفعل من الذات في ايجاده لانه ليس من

الموجودات في الخارج بل هو امور اعتبارية لازمة للذات كان
فوق التمام هو ان يكون مستتزما للكمالات من غير احتياج الا
تاثير في موجود خارج او الى تاثير مطلق وقد اشرنا الا ما هو
حقيقة الكمال وكلام الشيخ في الهيآت الشفا يدل على ما ذكرناه
اى ثابت دائما حي قائل ثم قد يق هذا المعنى ما تقدمه
السرمدية التي اثبتها سابقا ففيه شائبة تكرار لان السرمدية
عبارة عن الازلية والابدية معا والحقيقة بهذا المعنى هو الابدية
ويجاب بان الحقيقة تتناول امتناع الفناء اعنى العدم الطارى
والسرمدية تتضمن انتفائه لا امتناعه وفرق بين الامتناع و
الانتفاء وانت خبير بان تفريع امتناع الفناء على وجوب الوجود
وان صح للمغايرة بينهما لكنه قليل الفائدة لان وجوب
الوجود يتضمن امتناع العدم مطلقا وهو متضمن لامتناع العدم
الطارى ايضا فان قلت لعل كون التفريع مفيدا غير منظور لكنه
بل غرضه شرح الاسماء الحسنى المشهورة وان رجع بعضها الا
بعض قلت لا يلائمه قوله فيما بعد فراجعه الا ما تقدم لان المفهوم
منه ان ما تقدم لا يرجع بعضها الا بعض وهي العلم بالاشياء ثم

لا يخفى ان الحكمة بهذا المعنى يرجع الا العلم الذى سبق اثباته
في الاول ان تحمل الحكمة على اتقان فعله واحكامه او على اشتماله
على مصالح وحكم كثيرة كما يظهر من شرح العلامة فانه قدس سره وجه
فسر في بعد ور الشئ على وجه الكمال وهو منطبق على كل من المعنيين
ويمكن ان يفسر الحقيقة باحد هذين المعنيين والحكمة بالآخر
فلا يلزم تكرار في شئ منهما ولا وجه الية ان يحمل الخيرية على انه
مزدوم للخير ومصدر له فان الخير هو الكمال والنفع وقد تقرر
ان الواجب ثم انما يصدر عنه الخير والنفع والنقص منشاؤه
الماهية الامكانية ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك واما ما ذكره الشارح فانما يناسب طريقة
الحكماء الحكيم يؤيده ان المص في الامور العامة اختار مذهب الحكماء
لان الجبار هو الذى يجبر الشئ ثم المفهوم من كلام الشارح العلامة
قدس سره ان التجبر مشتق من الجبر المقابل للكسر والنقصان وانه ثم
جبار مكمل للنقصان الذى في الممكنات والجبر بالمعنى الذى
ذكره الشارح قريب من القهر وربما يق ان التجبر ههنا بمعنى التعزز
والتمنع بحجاب الكبرياء عن ان يناله ايدى الطالبين او يصل الا جنابه

وقنابه اقدام الواقدين من قولهم نخل جبار اى طويل وقيل قهره بسلب
بعض الصور والاعراض عن المواد وجبره اثبات بعض آخر منها في
المواد وتسخيرها لقبوله ووجوب الوجود دال على استناد
الكثير ذلك اليه ثم بلا واسطة والوجه عن الوجود ثم ربما لم
يساعده بعض استعمالاته كقولنا فعل فلان كذا ابتغاء وجه
ربه وفعلته لوجه الله ثم وقد يفسر برضاء الله وربما احتمل ان يكون
مقحما كما يق فلان حسن في ذات الله ومفرط في جنب الله والقدم
بفتح القاف بمعنى الجارحة المخصوصة وروى مرفوعا الى النبي ثم ان
الجبار يضع قدمه على النار فقال بعض المتكلمين بانه صفة
اخرى غير الصفات المشهورة وقد كان ينبغي لهم ان يثبتوا
الساق ايضا صفة اخرى لورود الرواية بانه ثم يكشف عن
ساقه يوم القيمة واما القدم بكسر القاف فلا معنى لجعله
عبارة بل له معنى لا حاجة له الى التاويل ثم يحمل الكرم والرحمة
والرضا راجعة الى الارادة لا وجه له بل هي صفات تقتضى
تعلق الارادة الى افعال مخصوصة وتتقدم على الارادة ولو قيل
بارجاعه الى القدرة كان اقرب من ارجاعه الى الارادة والاظهر

ان التكوين من قبيل الافعال لا الصفات فلا يكون
الكون اثرا للقدرة ان اريد باثر الشئ ما لا يتخلف عنه فاللازم
ان لا يتخلف الكون عن التكوين وعندهم ان التكوين ازلي
فيلزم ان يكون كون الحوادث ازليا وهو خلاف مذهب الحنفية
وخلاف اجماع المسلمين وان اريد بالاثر ما يصح ترتبه على
الشئ وان كان متخلفا عنه متراخيا فلا مانع من كون الكون اثرا للقدرة
ثم لا يخفى ما في جعل صحة الفعل اثرا للقدرة بل الحق انها جزء حقيقة
القدرة فانها عبارة عن صحة الفعل والترك لكن مذهب الاشاعرة
ان القدرة صفة وجودية تقتضى صحة الفعل والترك وليس عبارة
عن الصحة المذكورة اما ان يعرف بامر زائد على الحدوث ثم
لا يخفى ان الفعل الغير الاختيارى والاختيارى الصادر عن المكلف
ربما يتصف بامر زائد على الحدوث كقيامه بالمحل وافضائه الى
فعل آخر واحداثه اثرا في القوابل كالكراهة والسخط والسرور
والرضا الى غير ذلك فينبغى ان يقيد الامر الزائد بما يكون من جنس
المنع والحرج في ايقاعه وتركه وقابليته مع عدمه فلا يرد ان
المباح لا يوجد فيه امر زائد على الحدوث لان المباح يوصف

بقابلية المنع والحرج في طرفيه لانه وان لم يكن من شان نوعه
ذلك لكن من شان جنسه ان يمنع فعلا او تركا وهذه القابلية
امر زائد على المحدوث ولولا اعتبار هذه القابلية في المباح لكان
ينبغي ان يصدق على افعال النائم والساهي بل على افعال
الحيوانات والنباتات ايضا وليس المراد بالصفة صفة زائدة
ان يكون تلك الصفات علة للحسن والقبح ولا يكون لازمة
للافعال ولا ان يكون حقيقية موجودة فيها حتى يكون اشارة
الى اختيار مذهب طائفة من المعتزلة يجعلون حسن الاشياء
وقبحها مستندة الى صفات لازمة حقيقية كما يشير اليه في
الشرح اذ لا دلالة في عبارة المتن على هذه الخصوصيات التي يتميز
بها المذهب   بمعنى ان الحاكم بها العقل اقول اراد
بحكم العقل بها ان للفعل رجحانا او مرجوحية في الواقع ومن شان
تلك الراجحية او المرجوحية ان يدركها العقل وان كان
بخصوصها بحيث لا يدركها العقل فان الصفات التي في نفس
الموصوف من شانه نوعها ان يدركها العقل بخلاف الصفات
التي بمجرد الوضع والاصطلاح فان الوضع والاصطلاح ليس من

~~شان نوعها ان يدركه العقل بخلاف الصفات التي~~
شان نوعه ان يطلع عليه ويدرك الا بتوقيف من قبل الواضع فعند
المعتزلة ان صفة الحسن والقبح متقررة في ذات الموصوف لا في
نفسها ولا بجعل الشارع وايجاده وانما هو شرعه ووضعه من قبيل
في تقرير مذهبهم ان الحسن والقبح بجعل الشارع اريد به انه بجعل
الشارع من حيث هو شارع فيرجع الى انه مثبت معناه كما من حيث
انه آمر وشارع لا انه كاشف من هذه الحيثية عن اثبات سابق و
وليس المراد انه مثبت فيه وموجد صفة الحسن بحيث يكون من
صفاته الحقيقية او الاعتبارية المتقررة فيه مع قطع النظر عن الاصطلاح
والوضع ولا انه بسبب اصطلاحه يتقرر فيه صفة غير كونه بحيث اصطلح
في شانه ذلك الاصطلاح وتعلق به ذلك الامر او النهي و
قس على ذلك سائر العبادات نعم يمكن ان يحصل ههنا نزاع
آخر وهو ان هذه الافعال بعد ان يكون حسنها وقبحها صفة متقررة
غير الامر والنهي وما اشبههما اهل هي بحيث يمكن ان ينفك عنها
هذه الصفة بدون تغير فيها وفي مقارناتها التي يمكن ان يغيرها
صفة الافعال بمجرد تاثير الفاعل بان يكون الحسن صفة اختيارية

سواء كان بخلق الشارع وجعله اولا وعند الاشاعرة ليس
فيها صفة متقررة في ذات الموصوف صح

انه مثبت م

للافعال اذا شاء الفاعل ان يجعلها حسنا جعلها حسنا واذا
شاء ان يجعلها غير حسن جعلها كذلك على سبيل الترجيح من غير
مرجح ام ليس كذلك بل الحسن والقبح متعين في نفسه بشرائط و
اسباب لا يمكن تخلفه عنها لكن انكر ان المجوزين للترجيح من غير
مرجح بل القائلين بشرعية الحسن والقبح كلهم متفقون على نفي هذا
الاحتمال اعني الترجيح في الحسن والقبح ونفيه واثباته على هذا الوجه
بان يتعلق حسن الفعل وقبحه المتقرر فيه بمجرد ارادة الفاعل وتاثيره
ويدور معها وان جوز وهما على تقدير عدم التقرر فيه وتعلقه با
بالوضع والاصطلاح ولعل بديهة العقل ايضا حاكمة بذلك كما انها
حاكمة في محل النزاع من غير حاجة الى دليل والمراد بالوجوه والاعتبارات
التي في مقابلة الذات او الصفة اللازمة هي ما يكون غيرهما من جميع
الصفات المنفكة عن الموصوف سواء كان من الصفات الموجودة
او من الامور الاعتبارية فلا يرد على المذهب الثالث ان الحسن ربما
استند الى امر موجود وصفة حقيقية ولا دليل على استناده
الى امر اعتباري والحاصل ان مراده ليس حصر مناط الحسن والقبح في
الاعتبارات بل نفي الحصر في الذات والصفة اللازمة او لا استبعاد في

استناد الحسن والقبح في بعض الافعال الى ذاته وفي بعضه الى صفة
لازمة فلا يتوجه ان الحسن لازم للصدق والقبح لشرب
الخمر لا غير ذلك   وليس الحسن والقبح عائدا الى اراد بالامر
الحقيقي ما يكون متقررا في ذات الموصوف لا ما يكون موجودا
خارجيا حتى لا يحسن مقابلته لمذهب الاشعري فان بعض المعتزلة
ايضا يذهبون الى انه غير حقيقي   الاول صفة الكمال والنقص
لا يذهب على المنصف ان رجحان الصفة انما يدرك برجحان آثاره
فلولا ان في الافعال ما هو راجح بل لو كان وجود جميع الافعال و
عدمها على السوية عند العقل لم يحكم بترجيح القدرة على العجز ولو
فرضنا تساوي ما يترتب على الحلم والخرق وان ما يترتب على صفة
الحلم لا ترجيح له اصلا على ضده لم يعقل معنى لترجيح الاولى على
الثانية ثم انهم متفقون على حسن الاخلاق المكتسبة التي
لم تكن في مبدأ الفطرة ايضا ومن المعلوم ان حسن تلك الاخلاق
وحسن اكتسابها متلازمان وان العقل اذا ذم فاقد خلق
بكتب ومدح واجده فبالضرورة يذم تارك اكتسابه مع
امكانه ويمدح كاسبه وان من يستدل عقلا على وجوب مقدمة

الاشاعرة

ما يترتب على صفة

الواجب يجب عليه ان يقول بوجوب الافعال المؤدية الى
الاخلاق الفاضلة وان النزاع ليس في حسن الافعال وقبحها
اصالة بمعنى وجوب تلك الافعال وحرمتها نفسها بان يكون
الذم على ترك نفس تلك الافعال وعلى فعلها بل لو استلزم ذما
بواسطة تاديتها الى ما يذم عليه لكان محل النزاع ثابتا ومن المعلوم
بالضرورة ان الافعال المؤدية الى تلك الاخلاق يستتبع بعضها
نفيا وبعضها اثباتا ذما وتوبيخا فالاول في الافعال المؤدية الى
الاخلاق الفاضلة والثاني في المؤدية الى الاخلاق الرذيلة
الثاني ملائمة الغرض ومنافرته كما المراد ملائمة غرض الفاعل
ومنافرة غرضه فكل فعل وافق غرض الفاعل كان حسنا وكل ما
خالفه كان قبيحا كما صرح به وقوله فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
كما معناه ان قتل زيد اذا وقع من اعدائه كان حسنا واذا وقع
من اوليائه كان قبيحا لا ان قتل زيد من قاتل واحد يكون حسنا
بالنسبة الى اعدائه وقبيحا بالنسبة الى اوليائه حتى يكون منافيا
لما نقلنا من التصريح وكون هذا المعنى عقليا متحققا انما يبتنى على ان
هذا المعنى يتحقق في العبد لا في الله تعالى انما يبتنى على ان المراد بالغرض

هو المصلحة والمفسدة وتلك المصلحة والمفسدة ربما يتحقق في
فعله تعالى وان لم يتحقق الغرض فان في افعاله تعالى فوائد ومنافع
لا تحصى وفيه ان الغرض لما كان ماخوذا بالنسبة الى الفاعل
كان الواجب ان تؤخذ المصلحة والمفسدة ايضا بالنسبة اليه
لان الثاني تفسير للاول على هذا التقدير ومن المعلوم ان المفسدة
والمصلحة لا يتصور بالنسبة اليه تعالى ويمكن ان يقال الغرض عندهم
ما يكون باعثا للفاعل وفاعلا لفاعلية الفاعل ومؤثرا فيه وهو
الذي ارادوه عند نفي الغرض عن فعله تعالى واما ان يكون ملحوظا
ومنظورا للفاعل وان لم يكن باعثا ومؤثرا فيه فليس بمنفي عن
فعله تعالى عندهم كما صرح به بعض المحققين منهم فتعلق الغرض الماخوذ
في تعريف الحسن والقبح بالمعنى الثاني وهو بهذا المعنى الغير
المنفي عن فعله تعالى فلا شبهة في تحققه في حقه تعالى فتامل ثم انه ينبغي
ان يعلم ان موافقة الغرض ليس موجبا لان يترجح الفعل على
الترك ويكون مؤثرا عند العقلاء ومحمودا والا لزم الاعتراف
بالمعنى المتنازع فيه فان الرجحان الواقعي الذي هو ملخص محل
النزاع لم يقيد بان يكون سببه اي شيء بل النزاع في نفس الرجحان

سواء كان ناشئا من الغرض وموافقته او من غيره فعندهم
ان موافقة الغرض اي غرض كان سواء كان كمالا حقيقيا او
غيره وسواء كان نجاة في الآخرة او غيره وسواء كان نفعا
دائما غير محدود او غيره لا يصير سببا لرجحان الفعل والذم
على تركه الثالث تعلق مدحه تعالى وثوابه كما تخصيص المدح
به تعالى غير جيد فان المعتبر مدح العقل الخالص الذي لا يتعلق به
تخبط احكامه والقول بان حكم العقل ربما كان خطاء يجري مجرى
القول بان حكم العقل بامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما
ربما كان خطاء وحكمه بتوحيد الواجب ربما كان غير مطابق
للواقع وكان الحكم المطابق للواقع الكائن عنده تعالى خلاف
هذين الحكمين ولعل تخصيص المدح به تعالى للتنصيص والتسجيل على
صدق الحكم ومطابقته للواقع فان العقل لما احتمل ان يكون
حكمه مشوبا بالوهم غير خالص خصص الحكم والمادح به تعالى مكان
التخصيص بالعقل الصرف لكونه اظهر في المعنى واوضح واما
الثواب والعقاب فالمراد به مطلقهما اعم من ان يكون جسمانيا
او روحانيا ومن المعلوم ان هذا المطلق مما يستقل به العقل

وانما لا يستقل بالعلم بالجسماني فلا يرد من اخذ الثواب والعقاب
لا ينبغي ان يقسمه الى المعلوم وغيره فالمعلوم مثلا البديهي و
النظري فان امر الآخرة مما لا يستقل به العقل على ما صرح به حتى
يكون بديهيا او نظريا وذلك لان ما صرح به هو ان امر المعاد
الجسماني لا يستقل به العقل واما استقلال العقل باحوال المعاد
الروحاني فقد صرح به ومن البين ايضا انه اذا استحق الفعل ذما
وكان التوبيخ واللوم على الفعل او الترك مستحسنا مقبولا عند
العقلاء فيجزم العقل بانه اذا اشتد هذا المعنى وتاكد فيتصور في
بعض مراتبه استحقاق الثواب والعقاب وانه اذا اوجب
فيما يستحق ذما شديدا لم يستنكر عند العقل ولائمه بل كان واقعا
موقعه وان هنا حالات واوصافا معينة لافعال المكلفين
متفاوتة بحسب الشدة والضعف يتوهم في بعضها استحقاق الذم
وفي بعضها استحقاق العقاب وان موافقة هذا التوهم في بعضها
للواقع مستلزم لموافقة الاخرى ولا يختلف العقلاء في هذا القدر
وانما اختلف في اصل هذا المعنى وموافقة شيء من هذه التوهمات
للواقع وعدمها ولا مجال للفرق بينها لموافقة بعضها للواقع دون

دون بعض وان القائل بتحقق مرتبة بحكم العقل باستحقاقها للذم
والخارج مرتبة تستحق العقاب مكابر وبعض من لا تميز له كالقاضي البيضاوي
واضرابه يزعمون ان العقل المستقيم اذا حكم بقبح فعل وتنفر منه
لم يلزم محل النزاع ولم يثبت وتارة يبنونه على ان المعتبر حكم الشرع
دون حكم العقل وتارة على ان المعتبر الثواب والعقاب دون
المدح والذم وهو ناشئ من قلة التدبر وسوء النظر ذهب
ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبح ثم اقول لعله ذهب
الى ان الحسن بمعنى ما ليس بحرام كما ذكره المص ولا يحتاج الى انتفاء صفة
الحرام الا وجود صفة اخرى وذكر العلامة الشيرازي في شرح المختصر
انه لم اظفر بسبب في هذا التخصيص وكانه مبني على ما ذهب اليه
من تساوي الذوات وتمايزها بالصفات فلو قبح فعل لذاته لقبح
فعل الله لتساوي الافعال في الذوات وقال المحقق التفتازاني
في وجه التفرقة ان الاصل في الفعل الحسن وعدم الحرج والذم ما
لم يطرا ما يوجبه واقول كلا الوجهين مبنيان على ما ذكرنا من ان الحسن
يتناول المباح اما الاول فلانه انما يدل على ان الفعل الخالي عن
الصفة لا يكون قبيحا ولولا ان الحسن يتناول المباح لم يلزم من ذلك

ان يكون حسنا لجواز ان لا يكون قبيحا ولا حسنا واما الثاني فلذلك و
فيهما بحث اما الاول فلانه منقوض بالقبح لانا نقول الفعل الخالي عن
الصفات يجب ان يكون قبيحا اذ لو كان حسنا لذاته لكان فعل
العاصي حسنا لتساوي الافعال في الذوات والحل اولا انه لا يلزم
من تحقق الحسن والقبح في الفعل الخالي عن الصفات ان يكون مقتضى
ذات الفعل لجواز ان يكون باقتضاء امر خارج غير الشارع
او يستند الى الشارع لا الى الشرع كما عرفت ان النزاع في
استناده الى الشرع الشارع لا الى ذاته وثانيا انه يجوز ان يخلو
الفعل من صفة مقبحة او محسنة فغرض خلو الفعل عنهما فرض
غير واقع وعلى تقدير وقوعه نختار ان الفعل لا حسن ولا قبيح و
الحكم جاز ان يستلزم الحكم وعدم الواسطة بينهما لا يستلزم ان
يكون احدهما مقتضى الذات والا لزم ان يكون واحد من الوجود
والعدم مقتضى ذات الممكن واما الثاني فلان القول بان الاصل
في الفعل هو الحسن ما لم يطرأ صفة موجبة للقبح عين القول باحتياج
القبح الى صفة دون الحسن فتعليل احدهما بالآخر تعليل الشيء بنفسه
واما ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مذهب بعض المعتزلة فعلى

تقدير ان يكون القائل بعدم حاجة الحسن الى صفة موجبة له هو
القائل باصالة الاباحة لم يكن هذا التعليل مناسبا بل المناسب
ان يعلل هذا المذهب بالتعليل به ذلك المذهب لا بالعكس ذلك المذهب
والحق ان اصالة الاباحة لا يصلح لتعليل هذا المذهب فان معنى
هذا ان عدم علة القبح بحسب الواقع علة لحسن الفعل ومعنى اصالة
الاباحة ان عدم الدليل على الحرمة دليل على الاباحة عدم صحة
تعليل احدهما بالآخر والحق ان الحسن الذي حكم باصالته هو الحسن
الظاهري ربما كشف الشرع عن خلافه والحسن فيما نحن فيه حسن
واقعي لا يجوز ان يكشف الشرع عن خلافه واجيب بان جزم العقلاء
بالحسن والقبح في الامور ثم اقول لا يخفى على احد ان العقلاء
قاطبة جازمون بحسن الاحسان وقبح الظلم ويرجحون وجود
الاول وعدم الثاني على ضده ويمدحون ويذمون الفاعل
والتارك لهما فلو كان حكمهم بالحسن والقبح بمجرد الملائمة و
المنافرة المذكورتين من غير جعل احدهما مرجحا للفعل والآخر
مرجحا للترك لم يترتب على حكمهم هذا رعاية الفعل والترك في
الفعلين المذكورين ولا دار معهما فعلا وتركا مدح ولا ذم مع القطع

بان كل احد يرى ذلك ويدور مدحه وذمه بفعله وتركه فظهر ان
الحكم من العقلاء في الفعلين المذكورين بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه واما الكمال والنقص فان كان مستلزما للمدح والذم واستتباعا
رجحان الفعل على الترك وبالعكس فقد لزم المتنازع فيه والا
لتوجه عليه لتوجه على تفسيره بالملائمة والمنافرة على ان المحققين
من الاشاعرة كصاحب المواقف واتباعه اعترفوا بان الكمال
والنقص في الفعل هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ومن العجب
ان كلام الشارح في تحرير محل النزاع الذي كان كالصريح فيه حيث
خص الكمال والنقص الذي هو معنى آخر للحسن والقبح وخارج عن
محل النزاع بالصفات فيفهم منه ان الكمال والنقص لو تحقق في
الفعل لم يكن خارجا عن محل النزاع والا لم يكن لتخصيص الكمال
والنقص بالصفات وجه ثم احتمل هنا ان يكون الحسن والقبح
المحكوم به في الفعلين المذكورين بمعنى الكمال والنقص واذ قد ظهر
ان العقلاء قاطبة حاكمون بالمعنى المتنازع فيه في الاحسان
والظلم فالذي يبقى ان حكمهم هل هو مستند الى البداهة او نظر
ومن المعلوم عادة ان جميع من في المشرق والمغرب لا يتفق على

نظري ولا اقل من ان يقع مخالف من بعض الناظرين واكثر الناس لا يتوقفون في الحكم المذكور على النظر ولا يقع من يسئل عنهما تلبث وتدريج في الحكم بالحسن والقبح في الاحسان والظلم حتى ان الاعمى من الاشاعرة لو سئل عنهما او كان بحيث لم يقرع سمعه شيء من هذه المسئلة لاختار الترجيح في فعل الاول وترك الثاني وان كان متناهيا في البلادة خارجا عن اهل النظر فدل هذا على انهم مستندون في ذلك الى البداهة والجواب من قبل الاشاعرة بمنع ان جميع الناس وان حكموا برجحان الفعل والترك بداهة الا ان هذه البداهة مستندة الى الوهم لا الى العقل الصرف والمعتبر حكم العقل الصرف فلو ان انسانا واحدا حكم بمقتضى العقل الصرف بلا ذكر ثم لحظ ذلك الانسان في اثباته لكن يجوز ان يكون ما حكم به الكل قاطعية بالبداهة غلطا ناشيا من الوهم برفع الامان عن جميع الضروريات ولا يتوهم ان الاشاعرة مخالفون في هذا الحكم فان الاشاعرة ايضا اذا خلوا انفسهم من شوائب الخلاف يحكمون بالحسن والقبح في الفعلين المذكورين ويرجحون احد الطرفين على الآخر بحيث يصح هذا الترجيح لان يفعل احدهما دون الآخر وهم يسلمون

ذلك لكنهم يذهبون الى ان هذا الحكم منهم منشاؤه الوهم لا البداهة العقلية الصرفة ومنشأ ذهاب الوهم الى ذلك ان هذا الفعل مثلا مشتمل على مصلحة عامة او مفسدة عامة والوهم يميل الى ان الحكم برجحان ما يشتمل على المصلحة دون الفعل الصرف فاصل الحكم برجحان الفعل مثلا مسلم بين الكل وانما يتنازعون في كون هذا الحكم عقليا او وهميا وابداء هذا الاحتمال اعني كون هذا الحكم وهميا مخصوص بالاشاعرة وباقي الطوائف موافقون لنا في كون هذا الحكم عقليا ومن البعيد جدا ان يكون جميع هذه الطوائف غير متفطنين لكون هذه البداهة وهمية وتختص الطائفة الاشعرية به وما قاله الامام وغيره من الاشاعرة من ان هذا الحكم لاشتماله على المصلحة الشاملة غير محتاج هناك من دون ان يستند والحكم برجحان ما يشتمل على المصلحة لا الوهم ومعه لا حاجة الا الى الاستناد بالمصلحة فان كون الاحسان حسنا عقليا وكون ما يشتمل على المصلحة حسنا عقليا في مرتبة واحدة وليس كون الحكم بحسن الثاني امرا وهميا اظهر من كون الحكم بحسن الاول وهميا حتى يكون الاستناد الى الثاني موهما لكون الحكم المذكور وهميا واما حمل الحسن المحكوم به في الاحسان

بمعنى الاشتمال على المصلحة كما هو الظاهر من كلام كثير من الاشاعرة ليس من علامة اتقان المقام كما بينا وجوابه ايضا غير منقح
المحقق قدس سره ولا اتفاقهما مطلق لو اثبتنا شرعا اعلم ان الحسن والقبح الشرعيين معناهما على ما علمت يرجع الى ان لا تفاوت بين الافعال في نفس الامر برجحان احدهما على الآخر بان يكون هذا الرجحان صفة قائمة بالافعال اما بحقيقة ذلك الرجحان في الفعل او بلازمه له لذاته او بسبب لازم او عارض وانما هو اصطلاح منه تعالى ووضع قرره فيما بينه وبين عباده بمعنى انه تعالى اصطلح على رجحانه او ما يجري مجراه وهذا الاصطلاح كلام نفسي هو نفس الامر بالفعل او انشاء الاذن فيه على وجه التساوي او غيره الى غير ذلك من الانشاءات التي يمكن التعبير بها عن الاحكام الشرعية والوضعية ولا حظ للفعل من هذا الكلام النفسي الا ان يصدق في حقه انه متعلق به وان لم يكن قائما به بل بذاته تعالى نعم كون الفعل بحيث تعلق به الكلام النفسي صفة اعتبارية له كما ان كون زيد بحيث يكون غلامه حسنا او جاره مثلا صفة له كما هو شأن الاوصاف التي باعتبار المتعلق فنقول ان العقل لما لم يحكم بالحسن

والرجحان في الفعل مثلا فيجب ان لا يحكم بالرجحان بعد ورود الشرع ايضا لان رجحان موافقة امر الشارع ان كان امرا متقررا في العقل بسبب كونه موافقة له لزم ان يتقرر في الافعال صفة الحسن ويكون غير كونه شرعيا بل كونه عقليا فان قلت اليس ان امتثال امر الشارع والطاعة حسن ومخالفته قبيح عقلا وانه لا يمكن للشرع ان يحكم بخلافه والعقل عالم بذلك ويقبح منه تعالى ان يامر مثلا بفعل لكن ما نهى عنه بعد ذلك وينهى عن فعل كل ما امر به بعد ذلك فصار الامر آخرا الى القول بالحسن والقبح العقليين لكن قد جعل مناط القبح معصيته تعالى ومناط الحسن الطاعة وهذا ليس خلافا في اصل الحسن والقبح بل في ان الحسن ماذا والقبح اي شيء كما ان القائلين بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في ان ذبح الحيوان قبيح ام لا واكل اللحوم هل يقبح ام لا واختلفت المعتزلة في تقبيح بعض الافعال وتحسينها كما يظهر لمن تتبع وسيظهر في هذا الكتاب ايضا على انه على هذا لا يصير الحسن محدودا له امرا به تعالى بالفعل الفلاني ولا يتحقق في معنى قوله افعل كذا كما صرح به القائلون بالحسن والقبح الشرعيين وان لم يكن امرا متقررا في الفعل ولم يحصل له رجحان بسبب امر الشارع

به كان الفعل خاليا عن الرجحان اكو واستوى الفعل الذى امر به
الشارع والذى امر به الطاغوت عند العقل فكما ان العقل لا يحكم بان
ما امر به الطاغوت راجح فى نفسه بسبب امر الطاغوت به ويستحق
التارك له لوما وتوبيخا بسبب تركه ومعصيته للطاغوت ولا فرق
عنده فى ذلك الفعل سوى انه مما اصطلح الطاغوت فى شانه بالحسن ولا
يرغب العقل الصرف فى موافقة اصطلاحه ووضعه فكذلك ما امر به الله
لا يحكم العقل فى شانه انه راجح فى نفسه بسبب امره لهم به ويستحق
التارك له لوما وتوبيخا بسبب تركه ومعصيته له كو ولا فرق عنده
فى هذا الفعل سوى انه مما اصطلح الله لو فى شانه بالحسن ولا يرغب
العقل الصرف الا موافقة اصطلاحه ووضعه ولو فرضنا ان واعظا
بالغ فى وعظ ورغب الناس فى الطاعة وحذر وانذر وبالغ فى توبيخ
من تهاون فى امر الله وتنديمه ولوم الناس وذمه الا المدى واخر
امر الناس بطاعة الشيطان والطاغوت لكن العصيان وبعث على
المبادرة لكل ما يوسوس به الخناس وبالغ الثانية فى لوم خالف
ذلك وذمه كانا عند العقل السليم الصرف متساويين فى انتهاء رجحان
فيما لا يرغب فيه العقل ولوما على ما لا يرى العقل لوما عليه وان كان

وعظ ويرغب فى امر الآخرة يجب ان لا يتجاوز مجرد الاخبار عن انه
اصطلح فى الفعل الفلانى كذا وان ههنا عقابا دائما او منقطعا لا ان
يأمرهم به ويرغبهم فيه بل ينبغى ان يكون حكاية لذلك كحكاية
الشيطان امر بكذا او نهى عن كذا وامر فرعون بكذا او نهى عن كذا وان
الامير الفلانى المسلط ابتدع عقوبة كذا على من صح وصام من اهل
البلد ولكن واعظ وخطيب نبى وزهذا الاسلوب فقد نقد الحكم
العقل ونبى وزهده ومن علم ان النبى كو اظهر المعجزة وظهر صدقه
فى اخباره بالنار والعقاب الدائم لمن جحده وانكر نبوته يتساوى
منه عند العقل الخالص انقياده كو والاذعان لنبوته والاستمرار
على الانكار والجحود والزيادة فى العدوان والطغيان الا ان الاجتناب
من النار والعقاب الدائم والحكم برجحان التحرز منه من مقتضيات
الوهم والعقل الغير الخالص لا غير ذلك فقد افضى القول بالحسن
والقبح الشرعيين الى نفى الرجحان عن الفعل اكو وتساوى
جميع الافعال بعد ورود الشرع اليه ولعل هذا معنى هذا الكلام
من المحكم قدس سره دون ما ذهب اليه الشارح فتامل واجب بانا
لا نجعل الامر والنهى لو لا يخفى ان الكلام النفسى هو حقيقة الحسن والقبح

الشرعيين وان الكلام اللفظى يجوز ان يخالفه سواء كان على سبيل
الاخبار كان يقول اخبارا عن ايجاب سابق كتبت عليكم كذا
واوجبت عليكم الامر الفلانى مخبرا عن انشاء سابق على هذا الاخبار
او على سبيل الامر والنهى كان يقول افعلوا كذا وان العلم بالحسن
والقبح على التقدير الاول يتوقف على نفى الكذب وعلى التقدير
الثانى على نفى السفه والعبث فان قلت قد تقرر عند الاشاعرة
ان الكلام اللفظى يستلزم للكلام النفسى فعلى الاول يتحقق اخبار
نفسى عن ايجاب سابق وعلى الثانى فى النفس هو امر او نهى و
الاول واجب ان يطابق الواقع والا لزم الكذب فى الكلام
النفسى وهو صفة نقص يجب نفيها ولا حاجة فى هذا النفى الا الحسن
والقبح العقليين كما سبق والثانى هو معنى الايجاب مثلا فلا يتصور
تخلف الحسن والقبح عنه قلت اولا ان هذا لا يطابق الجواب
المذكور فى الشرح فان الامر والنهى اللفظيين دليلا الحسن والقبح
اللذين هما نوعان من الكلام النفسى الا انه ثبت عندهم ان المدلول
لا يتخلف عن هذا الدليل وثانيا ان هذا الاستلزام غير صحيح عندهم
فان ايجاد الكلام اللفظى الذى كان الكلام المضاد لمدلوله متحققا

الممكنات المقدورة وفى امكانه غير ممكن فان الكلام الكاذب ربما
يصدر عن الممكنات وفى هذه الصورة الكلام صدوره عن الله لو حقيقة
عندهم يتحقق الكلام فى مقدورية له لو ومن المعلوم ان ما يكون
مقدورا للممكن يجب ان يكون مقدورا له لو على ان مقدوريته فقد لو
كامكانه لازم من صدوره عن العبد فان امتنع صدوره منه
الا الارادة بمعنى امتناع صدوره مبنى على امتناع ارادته لا انتفاء
مقدوريته وما يمتنع ارادته بعد مقدوريته فانما هذا الامتناع للقبح
ولا معنى لامتناع ارادة الافعال المقدورة الا قبحه العقلى ولو
استلزم صدور الكلام اللفظى وجود مدلوله لزم امتناع صدوره
وعدم مقدوريته له لو فى الصورة المذكورة وقد ثبت انه مقدور
فان قلت المقدور هو صدوره عن العبد بحيث ينسب صدوره
اليه او مطلق صدوره واما صدوره عن الممكن بحيث ينسب اليه لو
لا الى الممكن وبعد كل ما له فغير مسلم انه مقدور والمستلزم للكلام
النفسى هو هذا الوجه الثانى من صدوره الذى هو غير مقدور دون
الاول الذى ثبت انه مقدور قلت اذا لم يكن صدوره عن الممكن على
هذه الحيثية ممكنا ومقدورا فاما ان يكون لانه ليس صدوره عن الممكن ممكنا

او لانه ليس كونه على هذه الحيثية ممكنا والاول بط وان في التغير ان
يكون ايجاد الكلام الكاذب في الاجسام التي تنسب الكلام
القائم بها اليه ثم ممتنعا غير معتقد ورمع ايجاده في الانسان
من غير تاثير لقدرته فيه وتوقف له عليه وهذا مما لا يقول به الاشعرى
ولا احد من المسلمين وان قيل ان خلق الكلام الكاذب في
اي جسم كان ممكن لكن نسبة ذلك الكلام اليه ثم مبني على
خلق العلم الضرورى عادة باختراع كلامه كما هو مذهب الاشعرى
في العلوم ولعله لا يمكن خلق ذلك العلم في الاذهان مع العقول
ورد ان خلق ذلك العلم في العقول من الامور الممكنة المقدورة
وغاية ما في الباب ان يكون فيه اغواء بالجهل الذى هو وجود
الكلام النفسى الكاذب في ذاته ثم ان اعتقد ثانيا استلزام
الكلام اللفظى الصادر على الوجه المذكور كون الكلام النفسى قائما
بذاته ولا امتناع فيه لان الاغواء بالجهل بل خلق جميع الجهالات
في المعارف الالهية وغيرها صادر منه ثم من غير مدخل للخلق
فيه وغير ممتنع منه ثم عندهم وانما يمتنع منه اذا قلنا بالحسن والقبح
العقليين وخلق اى علم فرض في اذهان العباد ممكن معتقد ورله ثم

ضرورة واتفاقا لكن المعتزلة والشيعة يجعلون ارادة خلق
بعض العلوم ممتنعا بناء على قبحه وبعضهم يجعل ارادته الية ممكنة
بناء على نفي الحسن والقبح العقليين واما ثالثا فلان وجود
الكلام النفسى الذى هو عبارة عن حسن الفعل وقبحه لا ينافى
وجود ضده اذ يجوز ان يتعلق بمتعلق الامر اللفظى كلام نفسى
هو نهى عنه ولا محذور في تكليف ما لا يطاق على تقدير انتفاء
الحسن والقبح العقليين وما تخيله بعض الاشاعرة من قيام
دليل عقلى على استحالة ما لا طائل تحته وبعد تعلق كلامين
نفسيين على هذا الوجه بفعل لا وجه لترجيح احد طرفيه على
الآخر لا شرعا ولا عقلا وهذا الاحتمال قائم في كل حكم شرعى
فعلى هذا ينتفى الحسن والقبح الشرعيان ايضا ولا يبقى ترجيح للعمل
بالحكم الشرعى دون الاحتمال المقابل له فعلم بذلك ان ما ذكره
المص كما يحتمل ما ذكرنا يحتمل ما ذهب اليه الشارحون لكن الترجيح
لما ذكرنا لانه على ما ذكرنا ينتفى الترجيح في نفس الامر وعلى ما ذهبوا
اليه ينتفى العلم بالرجحان في نفس الامر فتدبر
المص ولجاز التعاكس اقول هذا عطف على ما سبق من حيث المعنى فانه

حاصل المعنى انهما لو ثبتا شرعا لا انتفيا لهذا العطف على انه يجب المعنى
وخلاصة هذا الدليل انه لو كانا شرعيين لجاز من الشارع عكس ما
صنع كان يحرم الاحسان ويوجب الاساءة فهذا بط لانا نعلم
ان الاحسان حسن والاساءة قبيح وهو قريب من الدليل الاول
لا يكاد يوجد بينهما تفاوت يعتد به جواب اعتراض ربما يورد
ثم ان المحقق حيث جواب اعتراض يورد ههنا وحيث ما يحكيه جوابا عن ادلة
الخصم على انهما ليسا عقليين ولم يجعل الجميع جوابا عن ادلة الخصم
على انهما ليسا عقليين كما فعله الشارح العلامة لان ما سيجىء لو تم لدل
على انتفاء الحسن والقبح العقليين في نفسه فان الحسن والقبح في
شئ من الافعال لا تكاد تستمر على اختلاف الاحوال والاوضاع
وهذا لو تم لدل على انتفاء الضرورة في مثال مفروض وهو انما
يقدح في الدليل الاول من هذه الادلة ولو تم في جميع الامثلة و
الجزئيات الكلية فانما يقدح في تقسيمهم الحسن والقبح الى الاقسام
الثلثة اعنى ما يكون بديهيا وما يكون نظريا وما لا سبيل الى العلم به
من دون توقيف الشارع ولا يقدح في شئ من مذاهبهم الثلثة من
اسنادهم الحسن والقبح الى ذوات الافعال او صفاتها اللازمة او الوجوه

والاعتبارات ويمكن الجواب بوجهين آخرين احدهما منع الفرق بين
العلمين بالحكم اما عند نا فظ واما عند الخصم فلان منشأ الخلاف منه
توارد الشبه على ذهنه وان جزم بما ادعى وربما اشتبه محل النزاع
بغيره بسبب مشابهات كثيرة تشوش الذهن وتزعج النفس
وتجعله كمن يغلب عليه الوسواس وثانيهما ان التفاوت بينهما من
جهة ان احدهما اولى والاخر وجدانى فان حقيقة النزاع الى انه هل
يحكم العقل بصرافته فاعل هذه الامور ام هو ناش من شوب الوهم وفيه
ان النزاع فيه ان الفعل هل هو راجح في نفسه ام لا ووجدان العقل
ذلك بصرافته دليل او تنبيه عليه وقد ادعيتم ان العقل يجد رجحان
الامور المذكورة بالضرورة ومن المعلوم انه لو كان ضروريا لكان
اوليا اذ لا مجال لغيره من الضروريات وحاصل ايراد المعترض انه
لو كان حسن الامور المذكورة اوليا لم يخالف غيره من الاوليات
بالجلاء والخفاء فان منع مخالفته غيره في الجلاء والخفاء كان راجعا
الى الوجه الاول وليس ايراده ان كون ادراك الحسن مستندا الى
العقل الصرف لو كان بديهيا لم يخالف غيره من البديهيات
ويمكن ان يستند المنع المذكور في المتن بسند آخر ربما تخلف

الاوليات بالكلية ومنعها بسبب معارضة الشبهة وعجز ما لا يخفى منشا
الاختلاف في ذا اختلاف تصورات الاطراف كما تقرر في موضعه
بل ربما تختلف في انفسها جلاء وخفاء بالنظر الى الاذهان نحو ان
يكون بعض الاوليات جليا بالنظر الى بعض الاذهان و
بعضها مختلفا وهذا الذي يكون خفيا بالنظر الى بعض الاذهان يكون
خفيا الى هذا البعض والبعض الآخر من البديهيات الذي يكون
متساوي النسبة الى جميع الاذهان يكون جليا بالنظر الى هذا البعض
من الاذهان وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة
اقول لا منع لكون الكذب في الصورة المذكورة قبيحا مع كونه واجبا
وكونه مما يذم على تركه ولا يمدح على فعله وان التوقف ربما لا يهتدى
اليه الضيق المجال عن الاحتيال في النيات والمقصود وذلك معلوم
عادة ولعل مراد المصنف ان القبيح الذي يستحق الذم بفعله عند انضمام
الامور المقارنة له في الحسن والقبح ربما يعارضه ما هو اقوى منه في
القبح فينقلب فيجعله حسنا فان الحسن والقبح ليسا من الذاتيات
فربما يتخلف القبح عن القبيح والحسن عن الحسن فما ابدع الا اختيار
مذهب الجبائي في الجواب على انه ربما يمكن التخلص عن الكذب في

بعض الصور فلا يرد هذا بجميع صوره نقضا على المذهبين الاخرين
وفي هذا الاخير تكلف وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله
في هذا التقرير خلل فانه يدل على تحقق اللازم لا على الملازمة فتقصير
المتصلة اتفاقية لا لزومية والحق ما ذكره في بيان الملازمة
كاف في اثبات المدعى وهو نفي الحسن والقبح العقليين في افعال
العباد فاي حاجة الى الشرطية المذكورة ويمكن ان يوجه
بان المراد بقوله لو كان الحسن والقبح بالعقل انه لو انحصر
الحسن والقبح في العقل وكان الشرع كاشفا كما هو مذهب
المعتزلة لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا مطلقا
لا شرعا ولا عقلا وذلك اللزوم بحكم العقل فقوله عقلا في
تالي الشرطية متعلق بقوله لما كان وقيد للنفي لا للحسن و
القبح كما يتراءى في بادي النظر وبيان اللزوم ان العبد
مجبور في افعاله والمجبور لا يكون افعاله حسنا وقبيحا عقلا
بالاتفاق فينتفي الحسن والقبح العقليين فقوله عقلا في الكبرى
قيد للحسن والقبح العقليان انتفى الحسن والقبح مطلقا لانه
اما بالعقل فقد انتفى واما بالشرع فقد فرض في مقدم الشرطية

انتفائه فبيان اللزوم بيان لانتفاء احد قسمي ما نفيته في التالي انتفاء
بحسب الواقع حتى ترتب على المقدم باستلزامه انتفاء القسم
الآخر انتفاء القسمين معا لكن لا يلائمه قوله واللازم باطل بالضرورة
فتامل ثم لما اراد ان يبين انه يلزم على المعتزلة بعد ابطال
الحسن والقبح العقليين بطلان الحسن والقبح مطلقا لقولهم
بالانحصار احتاج الى الشرطية التي مقدمها انحصار الحسن و
القبح في العقليين ولو اكتفى بوجود الجبر وانه يستلزم نفيهما
لم يفهم انه يلزم عليهم بعد ابطاله بطلان مطلق الحسن والقبح
لجواز ان يكونوا قائلين بالعقليين والشرعيين جميعا
موزعين على الافعال الاختيارية فاذا انتفى الاول بالدليل
بقي الثاني فاختار هذا التقرير المشتمل على الشرطية تنبيها على
هذا المعنى وتشنيعا على الخصم وان وجب فالفعل
اضطراري لم فان قلت انما يكون الفعل اضطراريا لو كان
وجود الفعل من الفاعل على سبيل الاضطرار وهو غير مسلم
لجواز وجوده منه اختيارا قلت هذا الدليل لو تم لدل
على ان صدور المرجح الكامل من الفاعل اضطراري لجريانه في

كل صادر من فاعل واقول هذا الدليل من الاشاعرة غير لائق لا
تحقيقا ولا الزاما اما الاول فلان بطلان الترجيح من غير مرجح
واستلزامه انسداد باب اثبات الصانع غير مسلم عندهم
واما الثاني فلان الشيعة والمعتزلة قائلون بجواز الترجيح من
غير مرجح موجب وان لم يجوزوا ارادة من غير داع ولا فعلا بغير
ارادة من المختار واليه لو تم هذا الدليل لزم الجبر في فعله تعالى
وهم يتحاشون عن ذلك والجواب المذكور في الشرح ان بني
على اصول المتكلمين كان حاصله الا ان الفعل مستند الى ارادة واجبة
وموجبة لكن لا نم انه ينافي التحسين والتقبيح العقليين وانما
ينافيه لوازم الاضطرار الذي لا يتوسط فيه الارادة انما وان
بني على المشهور بين متكلمي الشيعة كان حاصله الا ان الارادة
وان كانت موجبة الا انها غير واجبة وبطلان الترجيح من غير مرجح
بمعنى صدور الارادة من الفاعل بغير وجوب ثم عندهم ولا يلزم انسداد
باب اثبات الصانع الا اذا جوزنا فعلا بغير فاعل بل يجد ويهيئه الفعل
الممكنة واما تجويز فعل من فاعل موجود بغير وجوب فلا وللاشاعرة
تقرير آخر لهذا الدليل فصلناه مع ما عليه في حواشي شرح المختصر

قد اجمعت الامة اجماعا مركبا اذ الاجماع المركب هو انحصار
اقوال الامة في قولين او اكثر ومن احدث قولا ثالثا او خارجا
عن الاقوال التي انحصر مذهب الامة فيها كان خارقا لذلك
الاجماع المركب والثاني ان هذه المسئلة مما اجمع عليه المسلمون
والحصر قولهم في واحد فيها وهو نفي فعل القبيح وترك الواجب
وان اختلفوا في الدليل عليه وسلكوا طرقا مختلفة اليه وتوجيه
التركيب فيه لا يخفى عن المتعسف وذلك بان يقال ان المعتزلة
وان اثبتوا قبحا وحسنا بالنسبة اليه تع لكنهم قالوا انه
بانه تع يفعل كل واجب ويترك كل قبيح والاشاعرة لم يثبتوا
قبيحا وواجبا بالنسبة اليه تع لكنهم لم يصرحوا باللازم منه
وهو انه لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فلم يحصل الاجماع
على القول المذكور اجماعا بسيطا نعم من اثبت القبيح والواجب
بالنسبة اليه تع وانه يفعل الاول او يترك الثاني فقد
خرق اجماعا مركبا وفيه ما لا يخفى ثم الاستغناء والعلم غير
كافيين في نفي القبيح وترك الواجب بل لا بد من اخذ القدرة
ايضا اذ لولاها لم يقبح منه فعل القبيح وبعد اخذ هذه الثلثة ينبغي

ان يؤخذ بمسلك التنزيه في الافعال وهو ان صانع العالم او واجب
الوجود منزه عن فعله المرجوح كما انه منزه عن صفة النقص فالمسلك
في الصفات والافعال واحد لا تفاوت بينهما وطريق بيانه
ان العقلاء قاطبة في جميع الاعصار مجمعون عليه فدل على انه بديهي
والا لوقع الاختلاف فيه كما سبق الاشارة اليه مرارا وبيان
قدرته تع عليه انه اذا اصدر عنه فاما ان يصدر عنه ايجابا او
اختيارا والاول بط اما اولا فلان الايجاب نقص والنقص
عليه تع محال واما ثانيا فلان الايجاب يستلزم لقدم الفعل
وقدم الممكن محال عند اكثر المتكلمين اما بديهة واما لان الممكن
لا يتصور ان يوجد بلا تاثير من الغير فيه ولا معنى للتاثير الا الاحداث
كما يدعي البداهة فيه كثير من المتكلمين فتعين الثاني فاذا كان صدوره
عنه تع على سبيل الاختيار تم هذا الدليل لان صدور القبيح عن الغني
العالم بقبحه المتمكن من تركه قبيح وقوله قدس سره مع قدرته عليه
يحتمل ان يكون اشارة الى هذا المعنى فيصير حاصله ان دلالة الامرين
المذكورين على انتفاء القبيح عن افعاله ليس بانفرادهما مستغنيا عن
ضميمة غيرها اليهما بل بضميمة القدرة ويمكن ان يكون اشارة

الى توهم نشا من نفي القبيح عن افعاله تع لانه يوهم ان القبيح ممتنع عليه
والممتنع لا يكون مقدورا كما توهم النظام واضرابه فاشار الى ان
الدليل وان دل على ان القبيح يمتنع عليه لكنه لا ينافي القدرة
بل يجامعه لكنه قدس سره لم يكتف بعدم المنافاة بل تصدى
للاستدلال على تحقق القدرة على القبيح وقد علمت مما قررنا
ان بيان القدرة على التوجيه الاول انما يتوقف على بيان
التمكن من الترك دون التمكن من الفعل فيحمل قوله لعموم النسبة
على ما سبق في نفي الايجاب بما ذكرنا من الدليل واما على
التوجيه الثاني فيحتاج الى اثبات التمكن من الفعل دون الترك
على عكس التوجيه الاول والذي يمكن ان يستدل به عليه ان
عدم التمكن من ايجاد ممكن عجز ونقص يجب تنزيهه تع عنه ثم
ان كان ايجاد هذا الممكن مقدورا لغيره تع وذلك الغير من
جملة مقدوراته ومعلولاته تع وجب ان يكون مقدورا
له تع بطريق اولى لما تقرر في موضعه العقول من ان القوي والتمكن
من الاقوى يستدعي التمكن من الاضعف بل اولوية التمكن الفاعل
في باب الوجود من المفعول وان لم يكن غيره تع متمكنا منه فاما ان

يكون في مقدوراته تع ممكن منه فالامر كذلك ايضا بلا فرق والا فلا
له من الامكان لان وجوده يستلزم احد امرين اما يوجد بلا تاثير
من الغير فيه واما ان يوجد الممكنات مترتبة بدون ان ينتهي سلسلة
الايجاد الا الواجب بذاته وكلاهما محال بالذات وما يستلزم محالا
بالذات فهو محال وهذا مقنع للطالب الحق وان لم ينفع في اسكات
الخصم ولئن سلمنا دخوله في دائرة الامكان فيمكن ان يخصص
الدعوى بغير هذا القبيح ولا غرض يتعلق باثبات قدرته تع عليه
فان قلت قولكم ان القادر على القادر على الشيء قادر على ذلك
الشيء منقوض مثلا بانه تع قادر على ايجاد جسم قادر على الحركة
مع انه لا يصح ان يقال انه تع قادر على الحركة مع انه لا يصح ان يقال انه
تع قادر على التحرك قلت الذي يقدر الجسم المذكور عليه هو ايجاد الحركة
في نفس ذلك الجسم بان يكون الجسم محلا له وكذا انه تع يقدر على
ايجاد الحركة فيه واما ايجاد الحركة في ذاته تع فلا يقدر ذلك الجسم عليه
فلا يلزم من قدرته على الجسم قدرته على ايجاده في ذاته تع وقس
عليه جميع ما يمكن النقض به وزعم بعضهم انه يجب ان يؤخذ العلم
بالغني مكان الغني في الواقع حتى يتم الدليل المذكور ويجب حمل

كلام المص عليه بان يقدر متعلق العلم القبح والغنا معا اما اولا
فلان العالم بقبح القبيح قد يفعله اذا كان جاهلا بغنائه عنه واما
ثانيا فلان الفعل والترك ينبغي ان يعلل بالداعي والداعي في
حقه تعالى ليس الا العلم فوجب ان يعلل به لمعلومه انتهى واقول
فيه نظر اما اولا فلان الجهل بالغنى لا يقتضي صدور القبيح لو سلم
الجزم او الظن بالحاجة فلو لم يكن هناك حاجة مظنونة فقبح صدور
القبيح عن الغني فينبغي ان يعتبر في الدليل عدم اعتقاد الحاجة
لا الاعتقاد بالغنى مكان الغنى واما ثانيا فلان قوله الفعل و
الترك ينبغي ان يعلل بالداعي ان اراد انه يجب ان لا يعلل
لغيره ايضا ففيه ما فيه فان الفعل يعلل بذات الفاعل والصفات
التي يتوقف عليه القدرة وبنفس القدرة وبالارادة ان جعلناها
غير الداعي وان اراد انه يجب ان يعلل بالداعي وان جاز
ان يعلل بغيره ايضا ففيه انه لا يضر التعليل بالغنى دون العلم
به فان المص قدس سره انما علل بالغنى وانتم لا تمنعون منه ولا
ينافي ذلك كون العلم بالغنى ايضا علة في الواقع ولا يجب عليه ذكر
كل ما هو علة بحسب الواقع ولو وجب ذكر كل علة بحسب الواقع

لزم الافعال نفس الغنى على تقدير اخذ العلم بالغنى مكانه واما ثالثا
فلان مراده ان كان بالتعليل التعليل الذهني الذي هو الاستدلال
على الشيء فمفاسده ظاهر فانه لا يجب تعليل الافعال والتروك بهذا
المعنى بالداعي الذي هو علة في الواقع اذ لا مانع من الاستدلال
عليهما بغير ما هو علة لهما في الواقع ولا بعلة غير الداعي وان كان
التعليل بحسب التحقق في الواقع فلا يتعلق بهذا المقام فان المص
قدس سره انما استدل على ترك القبيح بما ذكر لا انه علله به في مقام
بيان علته الخارجية ثم اخذ الغنى كاف عن العلم بالغنى لان وقوع
الغنى دليل على علمه بالغنى لقيام الدليل على علمه بجميع ما هو واقع
ولا دليل على علمه تعالى بالغنى سوى وقوعه فلو اخذنا العلم به ولم ناخذ
وقوع الغنى لم يلزم العلم ولم يتم لما ذكرنا من انحصار دليله فيه واذا
اخذنا وقوع الغنى لزم العلم به فاغنى عن ذكره وايضا لو كان مراده
قدس سره من قوله وعلمه العلم بالقبح والغنى معا لكان الاصوب
التصريح به في حيز قوله وعلمه وترك ذكر وقوعه لان ذكر العلم بالغنى يغني
عن ذكر وقوعه فلما ذكر وقوعه علم انه لم يرد اضماره في حيز العلم بل
اكتفى به عن ذكر العلم به على انه لا حاجة الى ذكر العلم به فان الغنى اذا

كان واقعا لم يكن الحاجة معلومة ولا مظنونة لامتناع الجهل عليه تعالى وقد عرفت
انه كاف في الدليل واحتج عليه بما سبق من انه تعالى لو كان قادرا
ما يتعلق بهذا الدليل في فواتح المواقف والا لصح له بالغير لانا في
القدرة ثم اقول انما لا يتأتى في الاستحالة بالغير القدرة اذا كان الفاعل
قادرا ومتمكنا من رفع ذلك الغير ومجرد كون ذلك الشيء ممكنا في نفسه
لا يكفي في كون ذلك الشيء مقدورا الا ترى ان تحريك حجر كان وزنه
منا مثلا ممكن في نفسه وعند كونه تحت جدار من حديد او جبل غير مقدور
فالاولى ان يقال القدرة انما يعتبر بالنظر الى الفاعل والمفعول مع
قطع النظر عن ارادته ودواعيه فاللازم في القدرة على الشيء ان لا يكون
في ذات الفاعل وصفاته التي في غير الداعي والارادة مانع من صدور
الفعل والترك ولا في ذات المفعول وصفاته مع قطع النظر عن تأثيره
في الداعي اي دواعي الفاعل مانع عن تأثير الفاعل وما يلحق بعد ذلك
من الدواعي ويكون الفعل واجبا او ممتنعا بسببه لا يضر كون
الفاعل قادرا ولعله اراد المص قدس سره بالامتناع اللاحق فانه
يلحق الفاعل في مرتبة ثانية عن القدرة وربما يشبه بما كان ممتنعا
لشرط وما يلزم نفيه ويتأخر عن عدمه وان كان بينهما فرق لكنه والوزن

استعمال لفظ القدرة شائع بما ذكرنا فان من كان في غاية النزاهة
والتقوى وكان تملك الورع امره والقبض على ناصية قلبه لا يوصف
بالعجز عن شرب الخمر ومفارقة الاثم وغشيان المحارم بل يوصف
وصفه بالقدرة على ذلك وعدم وصفه بالعجز عنها على ان ارادة
القبيح ممكن وان كان بعيدا ومرجوحا بل لو فرضنا ان امره في
الانزجار ارادة القبيح منه ممتنعا مع بقائه على حالة لو فرض
عدم علمه بقبحه او عدم تنزه نفسه وورعه الى هذه الغاية لم
يمتنع منه ارادة القبيح لو صف في تلك الحالة يمتنع منه الارادة
بالقدرة على القبيح ومن خالف في المسئلة كالنظام والامام
الرازي فانه كثيرا ما يجعل القول بالحسن والقبح منشأ لالزام
سلب القدرة لمن قلة تميزه او شدة عناده ومكابرته
فاذن يكون الفاعل مستقلا بوجه ما اقول فيه بحث
اما اولا فلان امتناع استكمال ذاته تعالى بغيره مما لا يقول به الاشاعرة
وذلك لان جميع الصفات الكمالية عندهم غير ذاته تعالى وعمدة استكمال
الذات بهذه الصفات ولا شك ان مثل هذا لو جاز كما هو مذهبهم
فلا يليق منع غيره من انواع الاستكمالات فان قلت انما يمتنع عندهم

الاستكمال بالغير وليست هذه الصفات اغيارا في مذهبهم قلت
عدم تسميتهم صفة الشيء غيرا له مبني على اصطلاح وتفسير للفظ الغير
والا فهذه الصفات ليست عين الذات عندهم كما يصرحون
به فيمتنع لانهم واذا لم يمتنع الاستكمال بما ليس عين الذات
فدعوى امتناع الاستكمال بخصوص ما يسمى غيرا غير مسموع فان العقل
لا يفرق بين احاد ما ليس عين الذات في كون الاستكمال
به نقصا للذات نفسه نعم لو فرق بين ما كان من الاغيار مستندا
الى الذات وما لم يكن فرقا بديهي البطلان ثم لو كان مناط
امتناع الاستكمال كون الغرض مغايرا لذاته لوجب على
ان يغير عنوان الغيرية في الاستدلال ويعبر عن الغرض به و
بصفة بهذا الوصف وما زاه فيه على انه يمكن ان يكون الغرض
صفة اضافية حادثة وليس مثلها غيرا عندهم كما يدل عليه تسليم
المشهور نعم يمكن ان يقال يلزم على هذا ان يكون كماله حادثا
لكنه غير ما ذكروه وسننبه على الجواب عنه انشاء الله واما ثانيا فلانه
يجوز ان يكون هذا الغرض حصول صفة من الكمال له والاستكمال
بالصفة عين مذهبهم ولا يمكنهم منعه لا يقال كون الفعل على الصفة

لصفة كمالية غير جائز فانه حادث والصفة قديمة على ما ثبت فيما
سبق من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لانا نقول لعله علة
البقاء الصفة دون اصل وجودها فان قلت فعلى هذا لا يكون
الذات علة مستقلة للصفة فيحتاج قبل هذا الفعل الى فعل آخر
وهكذا فيلزم قدم الفعل وقد تقرر عندهم امتناع قدمهم ولو نوعا
قلت لعل العلة قبل الفعل بعض الاعدام التي تنقطع عند وجود
هذا الفعل غير عدم الفعل لان الغرض من ايجاد الفعل يكون
ما يكفي فيه عدمه وهو كما ترى فان قلت يلزم الاستكمال
بالقدر المشترك بين الفعل وبين الترك التي تعلقه عليه و
كون كماله موقوفا على الغير قلنا ليس الكلام في عدم استقلاله
بالكمال وتوقفه على فعله وتركه المستندين اليه في كونه مستكملا
بذلك الغرض وناقصا بدونه وانه تعالى قد بينا ان مثله لازم
لمذهبهم نعم هو دليل آخر برأسه والجواب عنه ان عدم استقلال
الذات في صفة الكمال بمعنى انه يستند الى ما يستند الى الذات
البتة لازم لمذهبهم فان صفة القدرة تتوقف على صفة العلم وهما
معا يتوقفان على صفة الحيوة الى غير ذلك على انه لا يفرق بين

ان يكون الذات مستكملا بالصفة وحده ويستند اليه بان يكون
الصادر نفس صفة الكمال وبين ان يكون الذات مستكملا به بان
يكون صفة الكمال موقوفة عليه ولا يكون الصادر نفس صفة الكمال
فاذا جاز الاول جاز الثاني البتة وليت الكلام اذا قيل بان
الموقوف عليه لصفة الكمال فيما لزم عليكم غيره تعالى فان الفعل
والترك غيره تعالى باصطلاح الاشاعرة بخلاف صفة العلم التي
تتوقف عليها صفة القدرة وصفة الحيوة التي تتوقف عليها صفتا
العلم والقدرة فانا نقول اولا ان صفة الحيوة والعلم وان لم تكن
غيره تعالى لكن ايجاد صفة العلم والحيوة ولو ايجابا غيره تعالى باصطلاحهم
ومن المعلوم ان صفة القدرة مثلا كما يتوقف على صفة العلم كذلك
يتوقف على ايجاد صفة العلم بديهة ولو على سبيل الايجاب وثانيا
ان العقل لا يفرق بين توقف صفة الكمال على الصفة المستندة
اليه تعالى التي ليست غيره الذات وان لم يكن غيره وبين توقفها
على الفعل والترك الذي غيره اصطلاحا اذ لم يكن ذلك الفعل و
الترك مستندة الا غيره تعالى بل كان مستندا اليه تعالى بل يحكم العقل
بتلازمهما في الامتناع والجواز وكونهما نقصا وعدمه والالم يصح

ان يكون غرضا لما قرر من العلم الضروري بان هذا محكم واستند انهم يجوزون
ان يعبد المكلف ربه تعالى بانواع العبادات بدون طمع في الثواب
والنفع وخوف من العقاب والضرر بل لكونه تعالى اهلا لذلك
ويكون الغرض الباعث له على هذه العبادة تحصيل الامتثال
الذي هو حسن شرعا بدون ان يكون الانتفاع بهذا الامتثال
في العاجل والاجل ودفع العقاب والضرر فيهما ملحوظا له و
باعثا اياه عليه على انه اذا جاز الفعل بدون الغرض كما هو
مختارهم في محل النزاع فلان يجوز الفعل مع تحقق الغرض الراجح
للغير وان لم يكن نافعا للفاعل اولى وهذه الاولوية ضرورية
المعه قدس سره وارادة القبيح قبيحة ثم اعلم ان لا خلاف
بين المسلمين في انه تعالى قدر الحوادث وعلم جميع الحوادث واسبابها
التي ترتبت عليها وخلق تلك الاسباب المؤدية اليها مع
علمه تعالى بهذه الاداء وما نسب الى بعض المتكلمين من انه تعالى لا يعلم الحوادث
قبل وقوعها فغير ثابت عمن نسب اليه وعلى اي تقدير لا يعبأ بهذا الخلاف
المخالف وليس الكلام ههنا معهم قطعا ومن المعلوم انه يمكن اطلاق المشية
والارادة على هذا التقدير وخلق الاسباب المؤدية الى الحوادث بانتسبة

اليها وهو صحيح عرفا ولغة فانا نعلم قطعا ان انسانا اذا علم انه من اعطى
زيدا سيفا قاطعا قتل عمرا وان لم يكن مجبورا على قتله ومضطرا اليه
فاعطاه السيف مع علمه هذا فقتله لصح عرفا ان يقال انه شاء قتل
زيد واراده وان كان اعطاءه السيف اياه لغرض اخر كقتل الكلب
العقور وشبهه فلا نزاع في ارادة القبيح بهذا المعنى واما النزاع
في معنى آخر كان يريد فعله مباشرة او يكون له غرض يتعلق به
او يكون له ميل اليه هو صفة زائدة على ذاته عند القائلين بالصفات
الزائدة فصار حاصل النزاع انه هل يمكن ان يريد الله تعالى فعل القبيح
مباشرة اولا وهل يمكن ان يكون له غرض يتعلق بفعل القبيح ويكون
افعاله وخلقه شيئا من الاشياء لان يترتب عليه القبيح ام لا لكن
الاشاعرة لا يقولون بالغرض في شيء من الافعال فلا يتاتى منهم
ان يقولوا بكون القبيح مرادا له بمعنى ان غرضه من بعض افعاله او
جميعه هو وقوع القبيح واما الميل الشبيه بما كان في الحيوان من الشوق
الى الشيء فهو وان لم يبعد ان يقولوا به الاشاعرة لكن اكثر العدلية كالمتكلم
والسيد لا يقول بتحققه في شانه تعالى بل كثير منهم يجعلون الارادة عبارة
عن اعتقاد النفع والمصلحة فلا يتاتى منهم القول بانه تعالى يريد بعض ما لم

لم يقع اولا يريد بعض ما يريد يقع كالقبائح ويريد بعضه كالطاعات
فالنزاع انما هو بالمعنى الاول فالاشاعرة قالوا بعدم ارادة الله تعالى
شيئا مما لم يقع وارادته جميع ما يقع لان الارادة عندهم منحصرة فيما
ترتب عليه المراد من القادر فلما لم يقع المراد علم ان القادر
لم يرده وان الكائنات جميعا فعله مباشرة فقد اراد ان يفعله
ويخلقه بان يباشر فعله وخلقه واما المعتزلة فالارادة عندهم
ارادتان ارادة تكليف وارادة تكوين والاول قد يتعلق
بما لا يقع وشيء من الارادتين لا يتعلق بالقبيح اما التكليف فلانه
اما التكوين فلقبح ارادة القبيح مباشرة وربما تتعلق ارادة
التكوين بما يؤدي الى القبيح لان ما يؤدي الى القبيح ربما لا يكون
قبيحا بل يكون حسنا كما يؤدي ايمان احد الى ان يقتله الكافر
ظلما وعدوانا وانما يوصف بالقبح ما يستلزم القبيح ويوجبه بحيث
يمتنع تخلف القبيح عنه وارادة التكوين على سبيل المباشرة
للشيء اما ان يكون بمعنى العزم عليه والهم به وان لم يتحتم ولم يبرم
بعد واما ان يكون بمعنى ابرامه وتحتمه بحيث لا يتخلف الفعل عنه
لا ان يكون العزم وابرامه صفة زائدة بل من المعاني الاعتبارية

كما ان غيره من صفاته تعالى وكلا المعنيين لا يتعلق بالقبيح عند
المعتزلة واصحابنا ويتعلق عند الاشاعرة فنقول الحكم بان
ارادة القبيح قبيحة يستلزم ان يكون ارادة العباد للحرام فعلا
قبيحا محرما وهو كذلك عند اصحابنا سواء كان تاما مستتبعا للقبيح
او عزما ناقصا غير مستتبع لكنه قد تقرر عندهم ان ارادة القبيح
اذا كانت غير مقارنة للفعل قبيح يتعلق بها العفو وعلى ذلك تدل
الروايات الماثورة عن اصحاب العصمة عليهم السلام واما اذا كانت
مقارنة فلتعلقها بها لا العقاب كذلك اذ ظاهرهم الاجماع على ان
فعل المعصية لا يتعلق به الا اثم واحد ومن البعيد ان يتعلق به
اثمان احدهما بارادته والآخر بايقاعه فيندفع ما ذكره الشافعي بان
ذكره المقدس من قبح ارادة القبيح وبين ما هو المشهور من ان
الله تعالى لا يعاقب بارادة الحرام وانما يعاقب بفعله وما اوله بعضهم
من ان المراد ان لا يعاقب العقوبة التي هي بفعل المعصية بمجرد
ارادتها ويثبت الثواب الخاص بفعل الطاعة بمجرد ارادتها
فغفيه ان شيئا من ذلك غير صحيح فان الظاهر من النصوص انه تعالى
لا يعاقب ولا يؤاخذ على ارادة المعصية اصلا وان الاجماع قائم

على ان الثواب الطاعة لا يترتب على ارادتها بل المترتب عليها نوع
آخر من الثواب يختلف باختلاف الاحوال المقارنة لها من خلوص
النية وشدة الجد فيها والاستمرار عليها الا غير ذلك ولا مانع
من ان يصير في بعض الاحوال اعظم من ثواب نفس الفعل الذي لم
يكن لصاحبه تلك الارادة البالغة الجامعة لهذه الخصوصيات وكان
تتبع الآثار المأثورة يغني عن الاطالة في ذلك الباب وتفصيل الارادة
التي حكم المص بقبحها بالارادة المستتبعة للفعل غير صحيح لان المقص
بهذه المسألة ان يفرعوا عليها عدم ارادته تعالى للقبائح والشرور
الواقعة وغير الواقعة والقبيح مراده يقبح عدم ارادة الحسن ان ثبت
ارادته تعالى للطاعات التي تركها العباد وكذا ان ارادته تعالى غير مستتبعة
لها فيلزم ان مراده من الارادة التي حكم بقبح تركها هو الارادة الغير
المستتبعة فتعين ان يكون مراده بها اولا القبيح منها او اعم
منها واما الحكم بان ترك ارادة الحسن قبيح فانما يتم على اطلاقه في
الواجبات لان ترك ارادة المندوبات كترك نفس المندوبات
من العبد ليس بقبيح ودعوى قبحه في شانه تعالى مطلقا ممنوعة والقول
بان غناه التام وقدرته وعلمه الشامل يستلزم ذلك وان لم

يكن الحسن واجبا بل تركه يكفي رجحانه وهو المراد بالحسن ههنا دون
ما يشمل المباح مما يمكن منعه ثم انه يلزم على ذلك ان يكون كل فعل
في شأنه تعالى اما قبيحا عقليا او واجبا عقليا ولا يتحقق الاقسام
الآخر لان الفعل ان كان موصوفا بالرجحان كان واجبا وان
لم يكن موصوفا به فان كان مرجوحا لكان الترك واجبا لمثل ما ذكر
في الفعل الراجح وان كان متساوي الطرفين لم يكن في فعله فائدة
وكان عبثا والعبث قبيح وروي مرفوعا الى النبي
ثم قد علم مما سبق ان اطلاق كون الحوادث بمشيئته تعالى لا يدل
على محل النزاع بوجه من الوجوه فان كون الحوادث جميعا مما قدره
الله تعالى وعلم ترتبه على ما اراده بلا واسطة مما لا نزاع فيه ومن اراده شيئا
قصدا وبالذات وقد علم ترتب شيء آخر عليه قطعا بلا شبهة وشك
يصح عرفا ان يقال انه اراده على انه يمكن ان يقال اذا اقدر احد على
منع شيء وقد علم انه يفعل غيره ولم يمنعه يجوز ان يقال انه اراده
والله تعالى قادر على دفع جميع الحوادث ومنع ترتبه على اسبابه وعلله
فلما لم يمنع صح ان يقال انه تعالى شاءه واراده وقد علمت ان
هذا القدر غير محل النزاع وورد بالمنع فانه يتصرف في ملكه

كيف يشاء لكن هذا انما يتم على نفي التحسين والتقبيح العقليين اذ على ان العقل
يحكم بحسن ما يفعله المالك المطلق في ملكه كائنا ما كان ورد عليه انه
اذا كان له تعالى ان يتصرف في ملكه كيف شاء ولم يحكم العقل بقبحه فلو
انه ارسل الرسل اليهم ولم يبين لهم ما يرضيه ويسخطه او لم يحتج عليهم
باشهادهم على انفسهم وبغير ذلك ثم عذبهم ببعض الاعمال واثابهم
ببعضها او عذب بعضهم باعمالهم دون بعض او عذب جميعهم
بجميع اعمالهم لم يكن للعباد عليه حجة ولم يكن لهم ان يقولوا انا كنا
عن هذا غافلين ولم يكن فائدة في الاستناد بهلاك من هلك الا
البينة وحياة من حيي اليها وقد نطق الكتاب الكريم بذلك والانكار
انكار للقرآن وتكذيب للرسول فان قلت انه تعالى جعل على نفسه
بدون ان يكون واجبا عليه عقلا ان يرسل رسلا اليهم لا
يعذبهم بدونه فلو لم يرسل اليهم الرسل كان لهم ان يقولوا قد
اخلفت موعدنا وعذبتنا قبل ان تنجز الوعد لنا وقس عليه قولهم
انا كنا عن هذا غافلين وفائدة هلاكهم عن البينة هو الوفاء بالوعد
ولا يجب ان يكون ههنا فائدة اخرى قلت هذا ايضا باطل اما اولا
فلان هذا الوعد غير واجب ولا راجح عقلا فلما ذا يعدهم حتى يكون لهم

حجة واي فائدة فيه بل كان فعله وتركه على سواء ففتح باب الحجة لهم ولا
فائدة فيه ولا يصح ان يكون مثله فائدة وغاية لفعل الحكيم واما ثانيا
فلان هذا الوعد انما يكون على لسان الرسل وقبل ارسال الرسول
الاول لا يتصور مثل هذا الاحتجاج منهم لعدم علمهم بهذا الوعد فيكون
ارسال الرسول غير معلل بهذا التعليل مع ان نص الكتاب دال
على ان ارسال اي رسول كان معلل بهذا التعليل واما ثالثا فلان
هذا الوعد لا يجب الوفاء به ولا هو راجح على عدم الوفاء رجحانا غير
بالغ لاحد الوجوب اذ للمالك ان يتصرف في ملكه كيف يشاء
سواء اخلف الوعد او انجزه فكما انه لا حجة لهم قبل الوعد لكونهم محجوبين
بجوابين منهم هو ان المالك له ان يتصرف كيف شاء ولا اعتراض
عليه ولا يسأل عما يفعل لكن لا حجة لهم بعد الوعد ولو انهم اعترفوا
بقبح اخلاف الوعد عقلا لا كون غيره قبيحا لكانت مكابرة جديدة
لان حكم العقل بقبح اخلافه وعدم قبح انتظار احد لا فعل ثم تعذيبه
عليه طريف لم يسبق اليه احد مع انتقاض قاعدتهم التي هي نفي
التحسين والتقبيح العقليين اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان
اعلم انهم استدلوا على ان الامر في الصورة المذكورة لا يريد الطاعة

فاكرداءم

ولا العصيان اذ لا يتعلق له غرض بشيء منهما والعاقل لا يريد شيئا لا غرض
له فيه وربما قالوا بان السيد ربما كان غرضه في اظهار عذره من ضرب
عبده فيامره ليعصيه ويظهر عذره فهو لا يريد المامور به لانه نقيض
غرضه والعاقل لا يريد نقيض غرضه والعلم بان العاقل لا يريد شيئا
مما لا غرض له فيه ومما ينافي غرضه هو بان عادة العقلاء في ذلك
او انه تعالى خلق العلم الضروري فينا بانهم لا يريدون ذلك كما سبق
والحنابلة والمعتزلة يمنعون تحقق حقيقة الامر في الصورتين بل لم
يوجد الامر ومعناه الذي هو الطلب وانما المراد به الامتحان او ايقاع
الاعتذار واظهار العذر فان صيغ الطلب يتولد منها معان كثيرة
لا يكون غير الطلب ويستعمل فيها كالاباحة والتهديد والحجر والتسخير
والتكوين وغير ذلك فليكن الامتحان والاعتذار منها واقول يدل
عليه ان العاقل كما لا يريد ما لا غرض له فيه وما ينافي غرضه لا يطلبه
ودعوى ان الطلب هنا جائز والارادة غير جائزة مكابرة والحكم من
الكل ان الامر والنهي اللذين يتمسك بهم المستدل لعلهما لا
يراد بهما الطلب ويستعمل فيه على ان من يريد الامتحان والاعتذار
يمكن له ان ينهى عن ذلك المامور به بدلا عن الامر وبالعكس والكلام الشريف

الواحد في ذلك الوقت لا يمكن ان يتعلق بالامرين بل لا بد ان
يكون كلامه النفسي معنى الامر ولا يتبدل بمعنى النهي او بالعكس وتجويز ان
الممتحن المعتذر المذكورين تغير كلامه النفسي على تقديري الامر والنهي
بعيد عن الانصاف على انه يمكن ان يجتمع الامر والنهي جميعا كان ينهى
العبد في السر ويأمره في العلانية وبالعكس لكي يظهر عصيانه عقيبا
ويتضح عذر السيد وكان يأمره في الكتاب او على لسان احد حجته
سيفه حين الاقلاع عن الفعل وينهاه شفاها او بالعكس حتى يظهر
انه هل يطيع ولو ظن نفسه على الترك او يعصيه ويوقع الفعل والامر
بالضدين وبالنقيضين غير جائز او غير واقع من العاقل ومن تجويز النسخ
قبل وقت الفعل لا يجوز اجتماع الامر والنهي معا ولا الامر بالضدين
وبالنقيضين معا فظهر ان الامر المذكور ليس امرا حقيقة وانما امر
المكره على الامر بنهب امواله فامره لك فانه لم يقصد الامر حقيقة
والطلب انما قصده التخلص عن وعيد المكره له بايقاع اللفظ
وليس بقصده الامتثال الذي هو الطلب الانشائي ولهذا لا يصح
عقوده وايقاعاته لعدم قصده الى المعنى وصحة النهي منه بدل الامر
الامر ومع الامر اليه كما سبق في الممتحن والمعتذر المذكورين ظاهره

لامره فيه فيلزم ان يكون الله مغلوبا كذا منقوض بان الله
طلب الايمان من الكافر والطاعة من العاصي اتفاقا وقد وقع مطلوبهما
ولم يقع مطلوبه فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا ويكونا غالبين عليه
والحق منع الكبرى فانا لا نسلم ان كل من لم يقع مراده او مطلوبه ووقع
مراد غيره ومطلوبه يكون مغلوبا والغير غالبا انما ذلك اذا لم يكن
تمكن الغير قادرا على منع الغير ولم يكن تمكن الغير من ايقاع مطلوبه و
مراده بتخليته وتمكينه والظاهر انه لا يعبر على ذلك رئيس
قرية اقول الظاهر جدا فانه منقوض بانه يلزم على ما قلتم ان يكون
اكثر ما يقع من العباد خلاف مطلوبه تعالى ومن الظاهر انه لا يعبر على ذلك
قرية بل هذه المقدمة في صورة النقض اظهر منها في الدليل فان
الذي يعبر عليه هو عدم نفاذ امره ونهيه واما اذا اطيع امره و
نهيه فلا يضيق صدره من ان لا يحصل مراده فهذا الدليل لو تم
لدل على ان لا يكون الله تعالى آمرا ولا ناهيا للكافر والعاصي وانما
امره للمؤمن والمطيع وفساده ظاهر ولعل ان مثل هذا الدليل انما تم
بان يكون مع عظم صبر الرئيس وسعة صدره وقوة اناته وحلمه بالنسبة
اليه تعالى وعنايته وعدم تضرره بالصبر والتسويف وقلة صبره وضعف

حلمه وانائه بالنسبة الى ذلك الرئيس وعدم غنائه وتضرره
بالتأخير والتسويف ولو قيل بانه لا يعبر على ذلك لقلة صبره
وضعف حلمه وانائه واحتياجه الى حصول هذا المراد وتضرره بعدم
حصوله فالله تعالى اولى بان لا يعبر على ذلك مع عظم صبره وحلمه وغنائه
عن حصول المراد وعدم تضرره بفقده وعدم حصوله لكان سخافته
وفساده غنيا عن البيان فقال الاستاد على الفور
سبحان الله لا يخفى ان ما ذكرناه سابقا من تحرير محل النزاع وما
يتعلق به كاف في دفع هذا وامثاله وهذا ليس بشيء لانه
لم يقع لما قد عرفت ان عدم وقوع مراد الكافر على الاطلاق ليس منقصة
ومغلوبية كما ان وقوع مطلوب الكافر وعدم وقوع مطلوبه تعالى ليس
منقصة ومغلوبية ولي محل ان هذا الدليل منقوض بالطلب والجواب
عنه منحصر في ان عدم وقوع المامور به والمكلف به ليس منقصة مطلقا
ويجري مثله في الارادة ايضا فان الارادة التكليفية قريبة من الطلب
الذي يقول به الاشعري ويجعله كلاما نفسيا وكلاهما من الصفات
النفسانية والفرق الذي يتخيل بينهما من ان الاول ميل نفساني
ورغبة في وقوع الشيء دون الثاني لا يؤثر فيما نحن فيه ودعوى ان فوات ما

تحصيل الرغبة اليه مغلوبية دون ما لا رغبة اليه ممنوعة في الشاهد فضلا
عن الغائب بيانه ان السلطان القاهر اذا كان راغبا في شيء
ثم نبذه من يده هو او احد من السوقة والرعية في اختيار ابنه وهي
ذلك الشيء مع تمكنه من دفعه والاستبداد به لم يلحقه من ذلك عار
ولا منقصة ولا يسقط من اعين قواده وله المطيعين به ولا اخل
بهيبته وروعته بل يعد ذلك من كرامته وسجاحة اخلاقه نعم لو لم يتمكن من
دفعه ولم يكن قادرا على الاستبداد به كان ذلك منقصة وعارا
ثم الترك والتخلية بين الكافر وبين ان يذهب مراد الله تعالى
ويوقع خلافه من قبيل الافعال والتروك لا من قبيل الصفات
الذاتية حتى يعلم عقلا كونه نقصا كما يعلم ان فقد صفة العلم نقص فينحصر
طريق العلم به في العادة المطردة والنقل ولا يمكن ان يدعى انا نعلم
علما عاديا ان الله تعالى لا يخلي بين عباده وبين ان يفعلوا خلاف
مراده فان ذلك عين محل النزاع على انه لو سلم ذلك لم يكن
القول بانه نقص وشبهه من العبارات في موقعه بل كان الصواب
ان يدعى نعلم علما عاديا ان الله تعالى لا يترك ولا يمكنهم من ذلك ولا دليل عليه
من النقل ولو كان عليه دليلا من السمع والنصوص كان دليلا

نقلي وهو غير الملك فانهم بعبد دان يستدلوا على هذا المطلب بغير النقل
وقد جعلوا الاستدلال بالنقل مقاما آخر كما يعلمه من له اطلاع على
مقالاتهم ويظهر من هذا الشرح ايضا والمعتزلة قالوا العلم
تابع ثم حاصل هذا الجواب ان العلم لما كان تابعا للمعلوم كان من
قبيل اللواحق المتاخرة عنه في الوجود ومن قبيل معلولاته في ان
الوجوب بشرطه لا يكون وجوبا سابقا بل وجوبا لاحقا ولا نم ان
الوجوب بشرط الامر السابق زمانا لا يكون وجوبا لاحقا وانما
ذلك الامر السابق الذي لا يكون تابعا للمعلوم ومطلقا بحيث يكون
من اسبابه وعلله والعلم التصديقي بالشيء لا يلزم ان يكون سببا له
مكسبه اياه مقارنة القدرة وارادته ثم اثبت جبرا بان القدرة
ما يصح بها التاثير في الشيء ولا فرق بين القدرة التي اثبتوها وغيرها من
الصفات التي لا تتعلق بالتاثير كالخفة والثقل والتحيز والتجرد فان
لاحد ان يقول الثقل الذي في الانسان او التحيز الذي يلزمه هو
القدرة على الطيران الى السماء اذ هو يساوي ما يسمى قدرة في عدم
صلاحيته للتاثير في الفعل والترك وان الله تعالى اجرى عادته بان لا
يخلق معه الطيران الى السماء كما انه اجرى عادته بان لا يخلق مع القدرة

على الايمان والعبادات شيئا منها ولا يخل ذلك بالقدرة ولو قيل
بان نوع الانسان لما كان محلا للامرين اعني الايمان والعبادات و
تركهما يسمى قادرا عليهما دون الطيران الى السماء فان الانسان ليس محلا
له انا نقول ربما يطير الانسان الى السماء على سبيل خرق العادة كما
يحكى عن كثير ولو فرق بان الاول في الانسان كثير شايع دون الثاني
فنقول مفهوم القدرة وصحة الفعل والترك لا دوقوعهما مساويا بالنسبة
الى الانسان تعده قادرا على كثير من الامور النادرة التي قلما يقع منه فانه
يعد قادرا على رفع حجر لا يقدر على رفع ازيد منه بقيراط مع ان رفع
الانسان حجرا لا يقدر على رفع ما يزيد ثقله على الحجر الاول بقيراط غير واقع
او نادر ندرة طيرانه الى السماء وكذلك طبع الانسان في افعاله الاختيارية
الاحد لا يمكنه ان يزيد عليه وينقطع عنده قدرته نادر على ان الثقل والتحيز
كان مستحقا لان يسمى قدرة على الايمان والعبادات لعدم الفرق
بينه وبين ما يسمى قدرة بالقياس الى الايمان والعبادات وتساوي
نسبتهما اليهما والحق ينبغي ان يكون القدرة التي يثبتونها قدرة بالنسبة
الى الافعال الاضطرارية ايضا كالسقوط من السطح فان القدرة على
النفس والتكلم التي يقارن السقوط من السطح نسبتها الى السقوط

ولا النفس والتكلم التي يقارن السقوط من السطح نسبتها الى السقوط
والى النفس والتكلم على السواء في عدم امكان تاثيرها في شيء منها ولا في
تركه وقد يقارنه التكلم ويخلقه فيه معها ولا تاثير لها فيه ولا يمكنه ترك
التكلم عند ذلك كما قد يقارنها السقوط ولا يمكنه ترك السقوط وقد لا
يقارنها السقوط ولا يمكنه السقوط عند ذلك ولو قيل بان مقارنة
السقوط من السطح للقدرة نادرة فيمنع فيه كما عرفت بدءا ان السقوط
لا من السطح الا السقوط المطلق والعثرة والكبوة فانها ليست بنادرة
او بالنمو والذبول والهضم وسائر الافعال الاضطرارية التي لا
قدرة في وقوعها وتركها ولهذا عدل بعضهم عما هو المشهور من ان
القدرة غير صالحة للتاثير وذهب الى ان القدرة بحيث لو لم يؤثر قدرة الله
في الفعل لاثرت تلك القدرة لكن وفي الفعل وعلى هذا يمكن الفرق
بين القدرة وغيرها والعقد ورد غيره لكنه غير مطابق لاصول الاشاعرة
من ان غير الله تعالى لا يقدر على الخلق اصلا ولا يمكنه ذلك وقد تتبعنا مقالاتهم
وكتبهم فلم نجد اثرا من هذا الذي ذهب اليه هذا البعض فيها وقد يدل
على ان القدرة على الوجه الذي يذهبون اليه لا معنى له ان القادر عندهم
مجبور مضطر ووقوع الجبر والاضطرار لا يخل بوجود القدرة ولو ان

معه حيه وحيره واضطره اليه لم يكن قادرا عندهم مع ان المجبر في الصورتين
هو الله تعالى غاية ما في الباب ان جسما من الاجسام قارن العبد المجبور
او ماسه او كان له معه وضع خاص بدون تاثير ومدخلية ولو قيل
بالفرق بان العبد في احدى الصورتين يريد الفعل وفي الاخرى لا يريد وليس
ارادته في الصورة الثانية الجاه ولو نوقش في كونه ارادة فان المحبة
لا شك غير العزم عليه وانما يتحقق في الصورة الثانية الميل والمحبة دون
العزم والارادة فمع قطع النظر عن ضعف الفرق بين الميلين نفرض
ان احدا من المغفلين المتناهين في الجهل والبلادة اراد فعلا يعجز
عنه كمن يريد ان يطفر ذراعا مع عجزه ان يطفر شبرا لما به من الزمانة
والشلل وغيرهما وزعم انه يقدر عليهما فاتفق ان انسانا فعل ذلك
به فدفعه حتى اوصله وكان هذا المدفوع لا يجد ذلك الكسر او حذر
كان به او ان صبيا او ضعيفا اراد قلع شجرة او كسر حجر فلما باشره
قارنه ان الله تعالى قلعه او كسره فكان الواجب في جميع هذه
الصور ان يعد القبر قادرا ولا يكون بينه وبين غيره من الاقويا
فرق فان القالع في الصورتين هو الله تعالى الا انه اوجد القلع في احدها
بدون مقارنة جسم اخر وخلق ارادة فيه واوجده في الاخرى

مع مقارنة جسم وخلق ارادة فيه   وذهب الحكماء والمعتزلة
الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال اى ههنا قيد ان اخيرها
المذهبان انها صادرة عن العبد بالاستقلال واراد به ما يقابل قدرة
القديم تعالى والعبد على الفعل كما سيجيء نسبته الى الامام وليس المراد
به انه تعالى لا يقدر على منع القادر عما يقدر عليه وان نسب هذا الى
بعض المعتزلة فان اصحابنا وكثير من المعتزلة لا يقولون بذلك بل
عندهم انه تعالى قادر على دفع العبد عما يريده بان لم يقع المراد ولو باذالة
حيوته ووجوده او سلب القدرة عنه وثانيها انها واقعة بقدرته
واختياره من غير اضطرار وكلام المص قدس سره يحتمل الاول والاعم
منه ومما يشمل مذهب الامام فان الاستناد اما مختص بما يكون
على سبيل الاستقلال او التعميم وما يكون لا على سبيل الاستقلال
بان يكون جزء الفاعل المباشر وادعى الضرورة فيه واما التقييد
ان فهم فلم يتعرض له ولا ادعى الضرورة والمشهور بين المعتزلة
ادعى الضرورة في القيد ان في الكل على الوجه الذى ذكره في الشرح
واجاب عنه وقد حمل الشارح كلام المص قدس سره على التقييد الثانى
الحكماء وادعى الضرورة فيه وفيه بعد وكانه انما حمله عليه لزعمه ان قوله

والوجوب للداعى لا ينافى القدرة جواب عما يرد على الضرورة التى
ادعاها اولا وهو غير لازم بل يمكن ان يدعى اولا ضرورة استناد
الافعال الينا بالمعنى الذى ذكرناه ويستغنى بذلك عن تكلف الجواب
عما يورد عليه ثم يشير الى الجواب عن الشبهة التى يورد على المذهب
الآخر بدون اشارة اليه طلبا لايجاز الاختصار كما هو دابه في
هذا الكتاب ويؤيده قوله قدس سره والايجاد لا يستلزم العلم
الا مع القصد فانه يشعر بان مراده بالاستناد كان مجرد الايجاد
لكنه عائد الى وجوب القدرة والاختيار فى الاول
وعلى هذا يكون ما يجده الانسان هو مجرد المقارنة بين القدرة
والفعل ومصاحبتها معه لا تعلق احدهما بالآخر وقد عرفت ان هذه
المقارنة حاصلة بين تلك القدرة وبين الافعال الاضطرارية المقارنة
للافعال الاختيارية فان الساقط من المنارة ربما تشهد الشهادة بان
مقدرته الشهادة مقارنة للسقوط وغير مؤثرة في شئ منها ولو قيل
بالفرق بان الانسان يوجد تلك الارادة رجع الى الفرق بعض
الافعال دون بعض وان قلنا بان الله تعالى يوجدها في العبد لم
يحصل الفرق في القدرة ولم يكن ذلك تحصيلا لمعنى القدرة وفرقا

بين المقدور وغيره وانما كان فرقا بين المراد وغيره والحاصل ان
العبد ان اوجد شيئا بقدرته بطل مذهبهم والا لم يحصل الفرق بين
القدرة وغيرها ثم من البين ان الانسان انما يجد الفرق بين
المقدور وغيره بمعنى مدخلية القدرة فيه وعدمه ولهذا يفرق بين
تعلق القدرة بالفعل وتعلق غيرها من الصفات كالطول والقصر
والحمرة والصفرة بالفعل وان الاول مدخلية وعلاقة غير المقارنة
دون الثانى ونعم ما قال شيخنا المفيد رضى الله عنه ان شيئا
من الاقوال الثلثة لا يعقل منه شيئا احدها حال البهشمية الثانى
الطفرة النظامية وثالثها القول بالكسب المنسوب الى النجارية وقد عرفت
آنفا ما يدل على سخافة هذا القول ولا من العليه ان سلم ثبوتها
الاستقلال بها اى كانه اشارة الى ما سيجيء من نقل مذهب الامام
وانه غير مذهب المعتزلة وسيجيء الكلام عليه واما ما نسب الى بعض
المعتزلة من ان الفعل المقدور للعباد خارج عن سلطانه تعالى وانه
ليس بمقدور له تعالى ان يجبره فيصرفه عن الفعل او يمنع الفعل عن
الوقوع فهذا غير مقصود في هذا المقام ولا قائل المص قدس سره
ولا غيره من اصحابنا   لانا نحمل نقل الكلام الى صدور ذلك

صفاته لم

ونسر م

المرجح عنه لم اعلم ان المعتزلة يقولون ان لوجوب العلم بالمصلحة في
ارادة الافعال المقدورة وان تلك الارادة موقوفة على ذلك
العلم واما ان العلم يجب ان يصدر معه الارادة فلا يقولون به
والاشاعرة يقولون بوجوب الارادة في الفعل وتوقفه عليهما ان
توقفها على العلم بالمصلحة والارادة ودون وجوب الفعل مع
الارادة فعلى مذهب المعتزلة يكون الارادة التى مرجحة لاحد طرفى
الفعل صادرة عن العبد اختيارا واذا نقل الكلام اليها فيقال
ان مرجحها وهو العلم بالمصلحة غير صادر عنه اختيارا لكن الارادة
معه غير واجبة ولا يمنعون ان ما يجوز ان يوجد الشئ معه تارة ويعدم
اخرى يحتاج الى مرجح آخر وعلى مذهب الاشاعرة يمكن ان يمنع
الاحتياج الى المرجح اذا نقل الكلام الى الارادة فانها تصدر اراده
اختيارا ولا يحتاج الى مرجح من العلم وارادة اخرى وكذلك ان يمنع
وجوب الفعل معها فظهر ان الدليل لا يتم الا تحقيقا ولا الزاما
ثم لا يخفى ان المستدل الزم صدور المرجح عنه اضطرارا من دون
اختيار له فيه بانه على تقدير صدوره عنه اختيارا يلزم التسلسل لانا
ننقل الكلام اليه ثم عاد الى ان الفعل مع ذلك المرجح الصادر

اختيارا واجب الصدور بقوله فيكون الفعل عند ذلك المرجح الخ حكم
بان الفعل الذى يجب صدوره بسبب مرجح غير اختيارى يكون
اضطراريا ولم يكتف فى كون الفعل اضطراريا بكون مرجحه غير صادر
بالاختيار اذ يجوز ان يكون المرجح اضطراريا ولا يكون الفعل معه
واجبا فيمكن ان يكون اختياريا ولا محذور فى كون بعض مبادى
الاختيار اضطراريا والحاصل لم يكتف بكون الفعل مع المرجح واجبا اذ
يجوز ان يكون الفعل واجبا بالقياس الى المرجح لنفسه صادرا بالاختيار
ولا مانع من ان يكون المستند وجوبا لا الاختيارى اختياريا وليس
المقصد ان اثبات ان المرجح صادر اضطرارا فحسب بل ان الفعل صادر
اضطرارا فلا وجه لتوهم ان ما ذكره الشارح بقوله فيكون عند ذلك
المرجح واجب الصدور الخ مستدرك لا دخل له فى المطلوب بقى ههنا
شئ آخر وهو ان هذا الدليل منقوض بالكسب الاختيارى الذى يقول
به الاشاعرة لانا نقول لو كان الفعل مكسوبا للعبد اختيارا لكان من

كسبه وذلك الكسب فيحتاج الى مرجح بالاتفاق اما عند المعتزلة فانهم لا يجوزون
الترجيح بلا مرجح واما عند الاشاعرة فانهم يوجبون الارادة المجازمة فى
الفعل الاختيارى وذلك المرجح لا يكون مكسوبا له باختياره والا
لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى كسب ذلك المرجح ويكون الفعل
عند ذلك المرجح واجب الحصول عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم
يجب الفعل به جاز ان يوجد معه تارة ويعدم اخرى فتخصيص
احد الوقتين بالفعل يحتاج الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل
ينتهى الى مرجح يجب معه حصول الفعل واذا كان الفعل مع المرجح
الذى لا يكون مكسوبا بالاختيار واجب الحصول فيكون ذلك
الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا فان قلت نختار فى النقض
ان المرجحات لا تتسلسل بل تنتهى الى مرجح يقع معه الفعل وجوبا
وهو ارادة الله فان ارادة الله عندنا توجب الفعل وهو لا ينافى
كون الفعل مكسوبا اختيارا ولا يوجب كونه اضطراريا بل معنى
الاختيارى عندنا ان الفعل يستند الى ارادة للعبد غير مكسوبة
بالاختيار ثم لا يجب الفعل مع تلك الارادة وانما يجب لمرجح
آخر هو ارادة الله قلنا نختار فى الدليل ان الفعل يجب مع الارادة

التى تصدر عن العبد بلا اختيار كما كانت عندكم غير مكسوبة اختيارا او يجب
له الفعل وقد كان لا يجب عندكم بهذه الارادة وانما يجب بارادة الله
ثم التى هى غير صادرة عن العبد ولا مكسوبة له لا اختيارا ولا اضطرارا فاذا
كان الفعل المستند وجوبا الى المرجح الذى لا يصدر عن الفاعل بالاختيار
الخ لا اختيارا ولا اضطرارا ولا هو مكسوب له بوجه من الوجوه فكيف ان
يكون مكسوبا اختياريا للفاعل فيجوز ان يكون الفعل المستند وجوبا
الى المرجح الصادر عن الفاعل بدون اختيار فعلا اختياريا وعدم قدح
الاول فى الكسب الاختيارى ليس ادعى لعدم قدح الثانى فى الصدور
الاختيارى ان لم يكن الثانى اولى من الاول فان قلت نختار ان الارادة
العبد يجب معها الفعل او ينتهى الى ما يجب الفعل معه والارادة
المرجحة مكسوبة للعبد اختيارا لان المكسوب ما يحصل فى محل القدرة
على الشئ وهذه القدرة المقارنة للفعل كما انها قدرة عليه قدرة عليها
ايضا ولا نسلم ان القدرة على الفعل ليست قدرة على الارادة
ولا ان المكسوب بالقدرة يحتاج الى ارادة البتة بل المحتاج الى
الارادة هو الفعل المكسوب بالقدرة الذى هو غير الارادة لا غير
قلنا للمكابرة ومنع بحيث ومن ذلك المعتزلة ان يقولوا مثل ذلك فى

الصدور فان المحتاج الى المرجح هو الفعل الاختيارى الذى غير الارادة
دون غيره فالارادة وان كانت صادرة عنه اختيارا لكنه
لا يحتاج الى ارادة الانفعال لا يقال ان الارادة يحتاج الى مرجح
عند المعتزلة وهو العلم بالمصلحة والفائدة لانا نقول انكم بعد الكلام
الى ان المعتزلة يسلمون لنا وجوب المرجح اعنى العلم بالفائدة
فى ذلك الفعل الاختيارى وهو الارادة ونحن لا نسلم لهم وجوب
المرجح فيما فسر الدليل الزاميا على ان لهم ان يقولوا بان
العلم بالمصلحة يحتاج الى مرجح هو العلم بالمصلحة عندهم فاما ان
يقولوا بان الفعل الاختيارى عندهم مطلقا يحتاج الى مرجح لبطلان
الترجيح بلا مرجح فيرد عليه ان الفعل الاختيارى مطلقا عندكم لا يحتاج
يحتاج الى مرجح لبطلان الفعل الاختيارى بدون ارادة عندكم
فكما انكم خصصتم الفعل الاختيارى فى التفصى عن الاشكال بغير الارادة
فلهم ان يخصصوه بغير العلم بالفائدة واما ان يقولوا بان العلم
بالمصلحة عندهم ليس من الافعال الاختيارية فيرجع الكلام الى
الالزام من وجه آخر على ان الدليل يعتبر كذا الفعل الاختيارى
عندكم يحتاج الى مرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس بفعل اختيارى ثم

نضم اليه المقدمة الاخرى وهى ان المرجح يجب معه الفعل بالدليل المذكور
فى الشرح فما ذكره المستدل من ان المرجح لو كان فعلا اختياريا
نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل مستدرك لغو وهنا بحث آخر وهو
ان القول بان ما لعبد مع الفعل تارة ولا لعبد اخرى لو تم
لكفى فى الملك فانا نقول الفاعل ان وجب به الفعل فالفعل اضطرارى
لانه صادر عن فاعله وجوبا وان لم يجب به الفعل لغرضه صادرا عنه
تارة وغير صادر عنه اخرى فتخصيص احد الوقتين به دون الاخرى
يحتاج الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح يجب معه صدور الفعل
فلا حاجة الى اثبات ان الفعل الاختيارى يحتاج الى مرجح وليس ذلك
المرجح يجب معه الفعل بل لو تم توسط المرجح الاضطرارى فى البين
وكان الفعل واجبا بالنسبة الى الفاعل بلا واسطة لكان اظهر
فى اثبات الملك الذى هو الاضطرارية والقول بانه على تقدير عدم
اثبات الواسطة الاضطرارية يحتمل ان يكون هناك واسطة اختيارية
والمستند الى الواسطة الاختيارية يمكن ان يكون اختياريا بالذات
انا اولا فلان المستدل لم يتصد لاثبات الواسطة الاتفاق
بين المعتزلة والاشاعرة ثم اثبت كونها اضطرارية ومن المعلوم ان

اثبات الواسطة مستدرك بل يكفى اثبات ان الواسطة لو تحققت
كانت اضطرارية واما ثانيا فلان الوجوب اما ان ينافى فالاختيار
الاختيار او لم ينافه فان لم يكن بينهما تناف لم يلزم من الوجوب
بالنسبة الى الواسطة الاضطرارية اضطرار الفاعل فى الفعل لجواز ان
يكون بعد الواسطة الاضطرارية للفاعل تمكن من الفعل والترك فكما
لا يلزم الاضطرار من وجوب الفعل بالنسبة الى الفاعل اضطراره فيه
لجواز توسط امر اختيارى كذلك لا يلزم من وجوبه بالنسبة الى الواسطة
الاضطرارية اضطرار الفاعل فيه لجواز ان يتوسط بينه وبينها امر
اختيارى وان كان بين الوجوب والاختيار منافاة لزم من وجوب
الفعل بالنسبة الى الفاعل اضطراره فيه والفرق بين ان يكون
الفعل واجبا بالنسبة الى الفاعل بلا مرجح او بمرجحات متناهية
وبين ان يكون واجبا بالنسبة الى الواسطة الاضطرارية كذلك
بان الاول لا يجب ان يكون اضطراريا والثانى يجب ان يكون
اضطراريا من عجيب الامور والفهم الكامل بادراكه من دقيق الافهام
اقول وهذا التقرير حيث تمم المرجح الخ واورد عليه بعض
المحققين ان بناء الدليل على الالزام لازم اذ للمعتزلة ان يقولوا

بان الارادة عندكم غير مستندة الى مرجح فلم لا يجوز ان يكون حال
العبد كذا فيحتاج فى دفعه الى ابتناء الكلام على اصول المعتزلة فيصير
الزاميا انتهى فان قلت تعلق الارادة عند الاشاعرة فعل
اضطرارى وانما ادعى المستدل احتياجه الى المرجح على تقدير كونه
اختياريا فلم يتوجه الايراد على التقرير الاخرى وهى ان ما يستند
الى العبد وجوبا وجوبا بواسطة اضطرارية يكون اضطراريا فان الاشاعرة
يجعلون الفعل مستندا الى الواسطة الاضطرارية وجوبا ويزعمون
ان الفعل مع ذلك اختيارى لكنه لا يمكن دفعه بالالزام فان المعتزلة
يزعمون كون ما يستند الى الواسطة الاضطرارية وجوبا اضطراريا
فصار محصل ان المقدمة القائلة بان المرجح فى الفعل الاختيارى
لازم صحيح على الترتيب فلا حاجة الى الالزام والمقدمة القائلة بان
المستند الى الاضطرارى وجوبا اضطرارى غير مسلمة عند المعتزلة
كما يدل عليه جواب المذكور ولا عند الاشاعرة ايضا فلا معنى لبناء
الدليل على الالزام ثم لو زعم الاشاعرة ان الارادة عند الاشاعرة
فعل اختيارى للعبد وغير مستند الى مرجح من ارادة وعلم بمصلحة وان
المقدمة القائلة باحتياج الفعل الاختيارى الى المرجح مخصصة غير كلية

والمعتزلة قائلين بانها فعل اختيارى ومحتاج الى العلم بالمصلحة وان المقدمة
القائلة باحتياج الفعل بان الفعل الاختيارى يحتاج الى مرجح كلية غير
مخصصة لكان الدليل الزاميا ولم يتصور تمامه بدونه وليس الامر كذلك
وما ذكرناه سابقا فى جواب النقض من احتمال ان يقولوا بكون الارادة
من قبل الاشاعرة فانه يلزم على ذلك ان يكون الدليل الزاميا
جواب مرضى لكنه لم يوافق مذهبهم ثم الالزام على مذهبهم ما ذهب
اليه صاحب المواقف لا يرد على كثير من اصحابنا والمعتزلة فانهم
يقولون بجواز ترجيح بلا مرجح ومن غير داع مخصوص كالشهيد به كتبهم
ومقالاتهم واما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم
تم اى لا ابى لو كان مضطرا الى المرجح لزم ان يكون موجودا من اول
وجود العبد لعدم تخلف الواجب عن الموجب التام فان المفروض
ان العبد مستقل فى الفعل ولو لم يكن موجبا تاما لم يكن مستقلا
فى الفعل وليس كذلك فان كثيرا من الافعال الاختيارية توجد
بمدة بعد وجود العبد يجب ان يكون مرجحة لذلك لانا نقول انما يكون
مرجحه موجودا معه او قبله متصلا به اذا كان مرجحا قريبا واما اذا كان
مرجحا بعيدا فربما يكون بينه وبين الفعل فاصلة عند الحكماء والمتكلمين

ايضا بان الفعل مستند اليه بمرجحات متعاقبة على ان المستدل
جوز ان يكون المرجح الذي يستند الى الفاعل اضطرارا متعلقا بالفعل
فيما لا يزال مع كون ذلك المرجح قديما فلا مانع اذن من ان يكون
المرجح الاضطراري الصادر من العبد في ان وجود العبد متعلقا بالفعل
فيما بعد بمدة طويلة لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية مع
كون افعال النائم اختيارية كما ذكره بعض اصحابنا ولكن ان يكون
نظره الا ان النائم ربما يحصل في النوم اشيا ما فيه فيحصل له ميله
الى الفعل المتضمن لها ويصدر عنه ذلك الفعل وفيه ان الفعل
صادر عنها كما يصدر عن اليقظان ولا فرق بينه وبين النائم فان
لم يكن لليقظان شعور بتفاصيل ما يصدر عنه كما ليس للنائم فرض الكلام في
النائم سائغ فمن البعيد ان يكون مثل هذا الوصف على سبيل
التمثيل وان كان له شعور بتفاصيل الفعل فالكلام ان النائم في
الصورة المذكورة مثله والفرق تحكم بعيد والحاصل ان ما يمكن من
فعل النائم ان يتوهم فيه ان يكون اختياريا مثل فعل اليقظان
في احتمال العلم التفصيلي بكمياتها وكيفياتها فالتمسك بخصوص فعل
النائم لغو والثاني ان الانسان اذا كان او غيره يقطع مسافة في

لم يكن م

ان اراد بما بين المبدا والمنتهى جز المسافة ففيه ان اجزاء المسافة
ليس من الماشي ولا يجب ان يكون الفاعل عالما لما يصدر
عنه ولا نم وجوب علمه بمتعلقات ما يصدر عنه على ان المستدل
انما ادعى في الملازمة وجوب علم الفاعل الموجب لا بوجده
واستشهد عليه بما استدل الايم لفاعلية العالم على عالمية الفاعل
وشيئا هنا لا يوافق دعوى العلم باجزاء المسافة وتفاصيلها وان
اراد بها الحركات الصادرة في اجزاء المسافة وعليه ان الحركة لا اجزا
لها بل هي متصلة من اول المسافة الى اخرها كما سبق في هذا الشرح
ولو فرض تخلل السكون فالانسان عالم بتفاصيل تلك الحركة المنقطعة
بعضها عن بعض وكمياتها وكيفياتها اذ يعلم انه سافر فرسخا مثلا ثم
نزل وبات في ذلك المنزل او استراح قليلا ولا فرق بين
قلة هذه السكون وكثرتها في انها تحصل معها تفاصيل الحركات
المتعددة بتعدد السكنات وربما نبهوا على تحقق الجزء الذي لا يتجزى
وتارة يقولون انه لا علم له بتعدد الحركات المساوية لعدد الاجزاء
وفيه مع قطع النظر عن بطلان الجزء الذي لا يتجزى وتسليم ان تعدد

الجزء يستلزم تعدد الحركات ولا يمكن انطباق الحركة المتصلة على المسافة
المنقطعة الاجزاء منع ان الايجاد يستلزم العلم بالموجد على هذا الوجه
اعني العلم باجزائها المنفصلة المتعددة بالعدد ومبلغ عددها واقوى
يقولون انها لا بد من تخلل السكنات في الحركة على القول بتحقق الجزء
كما تقرر في موضعه مع ان العبد لا علم له بتخلل السكنات الخ وفيه
بعد قطع النظر عن بطلان الجزء وتسليم تخلل السكنات ان كون تلك
السكنات التي دلت البراهين على ضرورة تخللها في خلال الحركة
المستندة الى المتحرك اختيارا ومن جملة افعاله الصادرة عنه ممنوع بل
من ضرورة جسم المتحرك في المسافة المركبة من الجوهر الفرد وتصدر
عنه اضطرارا ولا دليل على كون العبد بفعله اختيارا بل الضرورة
قاضية على تقدير تحققه ليست من جملة الافعال الاختيارية ومن ههنا
يعلم ان علم الناطق بمخارج الحروف والهيئة التي لها عند اصدار
الحروف غير لازم وكذا الكاتب فان تلك الكثر للفعلين المذكورين
ولا يجب العلم بالآلة التي يستعملها الفاعل باجزائها تفصيلا فالمقدمة
الممهدة في صدر الدليل لدلت غيره الخ وان اراد ان العلم
بالافعال الصادر عن تلك الاجزاء مفقودة لعدم العلم بتلك الاعضا

والاجزاء وتوقف العلم بالافعال المذكورة على العلم بتلك الاعضا ففيه
اولا ان العلم بتلك الحركة لا نم انه موقوف على العلم بالمتحرك
وكونه موضوعا لها لا يستلزمه لجواز تصور العرض بدون تصور
الموضوع وان سلم انه مشخص للعرض وتصور المشخص لجزئي لا يتوقف
على تصور المشخصات وثانيا انا لا نم مثلا ان حركة اليد حركة لاجزائها
بالذات وانما يتحرك الاجزاء بحركة اليد مثلا بالعرض فليس هنا الا حركة واحدة
هي حركة اليد وليست تلك الحركة مركبة من حركات متعددة هي حركات
اجزائها بل تلك الحركة البسيطة قائمة باليد والاجزاء تنسب اليها
الحركة كما تنسب الى جالس السفينة وليس حركة اليد مثل حركة العسكر
ومثل حركة مجموع الحمام التي يرى كل واحد منها راى علحدة وان كان
المراد ان حركة اليد مثلا موقوفة على تحريك تلك الاجزاء الاعضاء و
افعال لها من القبض والبسط وغيرها وليست هذه الافعال داخلة في
حركة اليد بل هي افعال خارجة عنها قائمة بموضوعاتها بالذات والانسان
لا شعور له بشي منها فيمكن ان يق اولا ان افعال تلك الاعضاء التي
يتوقف عليها تحريك اليد مثلا افعال طبيعية ليست باختيارية وكلا ارادة
الانسان مثلا فعل اختياري يتوقف على الافعال الطبيعية تنبعث الطبيعة.

نحو تلك الافعال وتفعيلها لا يبعد في ان تكون الطبيعة وقواها تابعة
للنفس وحارثة لها في فعل ما يتوقف فعل النفس اختيارا عليه كما انها تابعة
لها في فعل ما يتوقف الفعل الاختياري للنفس كالهضم والتغذية والتنمية
المتأخرة عن الذبح والازدراد واخرى الامر بالعكس والافعال
الاضطرارية للطبيعة يجب الشعور بها وثانيا ان تلك الافعال التي قد
تقع من الآلات والعضلات معلومة للنفس بتفصيل وان لم تكن تلك
الآلات بانفسها معلومة لها وثالثا الفعل العمد لا يتوقف على العلم بموضوعه والة
وفيه بعد وكل هذا غير الجواب بكفاية العلم الاجمالي الذي ذكره المصنف رحمه الله
الامتناع خلو الجسم في غير ان الحدوث الآنية بان
الحدوث فان الجسم في آن الحدوث يخلو عن الحركة والسكون معا
على تفسيرهما المشهورين وهو ان الحركة هو كون الثاني في مكان الاول
وفي ان الحدوث ليس الجسم في مكان ثان ولا له كون ثان ولا يخفى
انه مبني على مذهب المتكلمين من القول بالجزء فان الحركة والسكون لا يتصوران
في الآن على مذهب الحكماء وقد كان غنيا عن هذا بان يتمسك بارادة الكون
في مكان معين من العبد وارادة الكون في مكان آخر من الله تعالى وهذا الدليل
انما ينفي الاستقلال سواء كان بالايجاب والاختيار ولا ينفي الاختيار وقد

بقي في تقريره ان القدرة معناه ان القادر ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل ولو قلت ان فعله على تقدير المشية ليس مطلقا بل مقيدا ببعض
الشروط لزم ان يكون الانسان قادرا على الطيران لانه اذا كان له
جناح يطير اذا شاء وليس كذلك فنقول ان القدرة على الشيء يستلزم وقوع
مراد القادر اذا شاء وهذا المعنى انما يتحقق اذا فرض وقوع جميع الشرائط
وارتفاع جميع الموانع فلو فرض ان العبد قادر لزم ان يقع مراده
على تقدير مشيته وعدم وقوع ما شاء وعلى بعض تقاديره يدل على
عدم قدرته في زمان الا على الفعل في ذلك الزمان واما ان يكون قادرا
على الفعل في الزمان فلا اذ لا يتصور اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
في زمان سابق على ذلك الزمان ويجاب عنه بان الامر كما ذكر
مبني من عدم القصد وعلى الفعل في زمان الا في ذلك الزمان لكن فرض
قدرة العبد على شيء مع فرض ارادة تعالى غير ذلك الشيء فرض للمتناقضين
وانما هذا الفرض بمنزلة ان يفرض قدرة العبد على شيء وعدم قدرته فغير
الحاصل ان العبد اذا كان قادرا على فعل ومع ذلك لم يكن قادرا
عليه فاراد العبد وقوع ذلك الفعل فاما ان يقع المراد ولا يقع وعلى
تقدير وقوع المراد لزم ان يفعل ما لا قدرة له عليه ولا قوة وعلى تقدير

عدم وقوعه لزم تخلف الفعل عن ارادة القادر ومثل هذا يجري في القدرة
القديمة ايضا وانت خبير بان دعوى عدم دخول الشرط في معنى
القدرة وكون ترتب على مشية القادر كليا لا استثناء فيه دعوى
لا دليل عليها وقياس بعض الشروط المقدورة على شرط ممتنع
في الطيران بعيد جدا فان القدرة على الشيء في زمان وان كان معناها
انه لو استمر على حاله واستمرت الامور المقارنة له فعل لكفت
المشية فلا يلزم ان لا يتحقق القدرة في زمان على الفعل فيما بعد
ذلك الزمان ثم يمكن الجواب عن الدليل المذكور بان قدرة العبد على
الفعل في وقت ارادة الله سبحانه وقوع ضد ذلك الفعل في ذلك
الوقت ارادة تكوين وحتم ثم ولا بد من القول بالقدرة القدرة واما
قدرة العبد عنه بل مع تقدير تخلف الله تعالى وتمكينه واما على تقدير خلافه فلا و
كانا انتزاعا لا ينتفي من ذلك فيما سبق وجواب المقاربة يمكن ان يحمل
على هذا بان يكون معناه انه على تقدير اجتماع الارادتين يقع مراده
سبحانه لعدم قدرة العبد حينئذ وليس المراد انه مع اجتماع القدرتين
وان الامتناع لا يخرج لانها في القدرة   ومنها ان الفاعل يجب ان
اعلم ان جماعة من المتكلمين زعموا ان متعلق التاثير هو الحدوث بمعنى الخروج

من العدم الى الوجود ولا يتصور معنى للتاثير والايجاد الا الاخراج
من العدم الى الوجود كما حكاه الشيخ الرئيس في الاشارات وغيره من كتبه عنهم
وهذا الدليل بظاهره مبني عليه فتقريره ان متعلق التاثير وهو الحدوث
يجب ان لا يتحقق في المؤثر او يجب ان يكون الاثر مخالفا للمؤثر في الجهة
التي هي متعلق التاثير ولما كان الجهة التي هي متعلق التاثير في الاثر هو
الحدوث يجب ان يكون المؤثر مخالفا له والمخالف للحادث هو القديم
فثبت ان الحدوث لا يجوز ان يتحقق في الفاعل للفعل وذكر الشارح
انه اراد بالفعل في اول كلامه الاثر وفي اخره التاثير فصار المعنى ان
الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله الذي هو اثره في الجهة التي بها يتعلق
تاثيره واحتمال ان يراد به في الموضعين التاثير بعيد والابعد منه ارادة
الاثر فيهما وعكس ما ذكرناه ابعد من الجميع ثم ان وجوب المخالفة
مجرد دعوى لا دليل عليه ولا شاهد بل اول المسئلة وعين
النزاع ومن المعلوم انه لا مانع من ان يكون الاصفر فاعلا للصفرة
في الجسم وكونه فاعلا للصفرة وان لم يثبت في هذا المقام الا انه
يكفي سندا للمنع على انه لا يمكن منع مدخليته وكونه من الشرائط والعلل
الناقصة والفرق بينه وبين الفاعلية تحكم على ان الحامل للشيء على ما علم

عندهم وجاعله قادرا في الجملة قادر عندهم كذا جاعله حسا والفرق بينه
وبين ما نحن فيه تحكم ثم ان الذين يزعمون ان متعلق التأثير هو الحدوث
يجعلون الوجود ايضا متعلقا في ضمنه ولا يجعلونه نفيا غير التأثير وعلى
هذا القول كما انه اوجده وهو موجود ذلك يجوز ان يحدثه وجوده حادث
وتوهم ان الوجود غير مجعول ايضا وان المجعول الموجود وان الذي
يجب مخالفة المؤثر فيه مع الاثر هو الجهة التي يتعلق بها التأثير ولا يجابه
الا ازالة منها وهو الحدوث واما الوجود فليس يمكن ان يكون
متعلق التأثير بل مع ما يتم معه معنى الحدوث توهم ساقط والقراح
صرف ويمكن تقرير الدليل بوجه آخر وهو ان المشهور بينهم وقد سبق
في اوائل الكتاب ايضا ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث وهي
الجهة التي بها يتعلق التأثير بالاثر ويجب ان يكون المؤثر مخالفا للاثر
في علة الاحتياج الى المؤثر وهو ايضا مجرد الدعوى والاول اجرى ومن يقول
ان العبد مؤثر في افعاله كيف يسلم ان الفاعل غير محتاج الى الفاعل
واجاب عنه المص بقوله والحدوث امر اعتباري بان الحدوث
امر اعتباري لا يقدح في كونه متعلق التأثير والا لقدح ايضا في كون
الوجود متعلق التأثير ولا يقول به عاقل ولا في كونه علة لحاجة ايضا

والا لقدح في كون الامكان علة لحادث ايضا ولا قائل بكون علة الاحتياج
لحاجة غير ولا يكونها مساغيرا اعتباري فهذا الجواب ليس له توجيه وجيه
في مقابلة الدليل المذكور ومنها ان العبد لو كان موجدا
لفعل نفسه لقائل ان يقول لو كان الله تعالى موجدا لفعل العبد
لجاز ان يكون العبد ايضا موجدا لفعل نفسه لان المصحح لمتعلق الايجاد
لفعل العبد هو الامكان او هو الحدوث وكل منهما متحقق في فعل العبد
ولا يمكن الجواب الا بان يقال ان الامكان مصحح لتعلق الايجاد عن كل
موجود لجواز ان يكون بعض الموجودات غير صالح للايجاد وهذا
الجواب يجري فيما نحن فيه ايضا وهو ان الامكان في الجسم مصحح
لتعلق الايجاد به في الجملة لا لتعلق الايجاد من كل موجود فلعله لجواز
ان يكون بعض الموجودات الفاعلة للفعل غير صالح لايجاد الجسم
ولا مانع من ان يكون الشيء صالحا للعام لا يكون صالحا للخاص
كالعبد صالح للايجاد في الجملة وليس بصالح لايجاد الجسم والجسم
صالح لتعلق الايجاد في الجملة به وليس بصالح لتعلق ايجاد العبد به
ولعل جواب المص قدس سره يرجع بالمآل اليه واجاب
المص عنه بقوله لتعدد المانعة ثم اعلم ان الفعل الذي يفعله الانسان

يمكنه ان يفعل مثله بمعنى ما يكون من جنسه بل من نوعه ايضا لكن يختلف اشخاصه
ضرورة فان الفعل بمعنى التأثير امر اضافي بين الاثر والمؤثر ويتعدد
بتعدد طرفيه ضرورة والاثر الواحد لا يتحقق له الا الحصول في زمان
بالضرورة ولا في زمانين لامتناع اعادة المعدوم اما عقلا كما ذهب
اليه المص رحمه الله في هذا الكتاب واما عادة هذا اذا كان الاثر قائما
بنفسه او كان الموضوع واحدا واما اذا فرض تعدد الموضوع في
البين وجوب تعدد الاثر بتعدد الموضوع فان مراد المستدل
بقوله يتعذر عليه ان يفعل العام مثل ما فعله اولا انه يتعذر عليه
الاتيان بما هو من نوع فعله الاول مع بقائه على حاله الاول وما بدونه
تغير في اقتداره فهو ذو الفساد وان اراد انه يتعذر لتغيره في كثير من
الاحوال او قليله فهو مسلم ولكنه لا طائل تحته فانا نقول ان قدرة
الانسان تتغير بتغير الازمان لفقد الاسباب والآلات و
تفاوت القوى والادوات وان اراد انه يتعذر الاتيان بدون
ان يتغير حاله بنفس الشخص الاول مع اختلاف الموضوع
ففيه ايضا انه ممتنع عندهم من اي قادر كان لوجوب اختلاف العرض
باختلاف الموضوع عند التحقيق ومنهم المص رحمه الله والشارح ولا يناف امتناع

في المعنى قدرة القادر على الفعل الاول وان اراد انه مع اتحاد الموضوع
لا شك ان فاما مع بقاء الشخص الاول ففيه ايضا ممتنع من اي قادر كان
لكونه تحصيل الحاصل واما مع زواله فهو اعادة المعدوم فمن يجعله ممتنعا
يقول انه ايضا ممتنع من اي قادر كان ومن يقول بامكانه فلو ان يقول
الايجاد ابتداء تغاير الاعادة نوعا ولا يجب في القدرة على احد المتغايرين
من القدرة على الآخر على ان له ان يلتزم ان العبد مع بقاء الموضوع
بحاله بدون تغير في ذاته وصفاته واستعداداته التي لها مدخل في تحقق
الموضوع يمكنه اعادة المعدوم ايضا وان يأتي بنفس ذلك الشخص
المعدوم وان اراد انه يتعذر عليه الاتيان بما يماثله الشخص الاول
في كثير من الصفات والاعراض وان اراد به مطلق بدون تغير في
الفاعل وفي الموضوع فمسلم وان اراد تغيره فغير نافع لا تفاق على تغير
القدرة وزواله ايضا والحاصل ان حال هذا الشق يمكن ان يستنبط
مما سبق وما ذكره المص قدس سره يرجع الى تغير الفاعل من الفعل الاول
ولا يخبر بتعذر الاتيان بالمثل ايضا يعني ان النسبة الخبرية
انما يكون بين المتحدين اي عدم الاتحاد بينهما من جهة ان ما خلقه الله تعالى
من الموجودات جواهر وما فعله العبد اعراض غير قارة ولا معنى للمشابهة بينهما

بان احدهما خير من الآخر واما سائرها فخلقه من الاعراض القارة كالكم والكيف
اذ الالحاد وبين الغرض القار وغير القار واما الحركات التي خلقها الله
في الاجسام النباتية وغيرها من الجمادات والبسائط فان قلنا
باسنادها الى الطبائع فذاك وان قلنا باسنادها الى الله تعالى
لم يمكن فيها ما يمكن ان يدعى ان الايمان خير منها فان ايمان زيد مثلا
ان اريد انه احسن من تحريكه الله تعالى الحجر الى الاسفل بمعنى الحسن والقبح
العقليين فذلك ليس مما يمكن ادراكه بالعقل ولا يحيط العقل
بالجهات المحسنة التي في تحريك الحجر وفي ايمان زيد حتى يدعى اكثر من
مدحه الاول وان اريد انه احسن منه شرعا فمما لا معنى له اذ لم
يتعلق الشرع بافعال الله تعالى وما يوجد منها في البسائط والجمادات
وان اريد انه احسن منه بمعنى انه اكثر نفعا واعظم اثرا في اصلاح العالم و
ادفق للمصلحة فهو تحكم فان افعال الجمادات والبسائط ربما يكون اكثر
نفعا من ايمان زيد الا ترى انما يرى من آثار حركة الماء والهواء والنار
وما اشبهها النفع للخلق وادخل في نظام العالم الكبير من ايمان زيد
وعمر فانهما انما ينتفعان به وحدهما ولو فرض نفعهما لغيرهما ما كان الا
القليل بخلاف الاول فاذا ارتفع ذلك في بعض البسائط والجمادات

يكون ما نشوء في غيره ثم ان فعل العبد من جملة افعاله تعالى بواسطة فلا محذور في كون
بعض افعاله تعالى خيرا من بعض وما ذكره المصنف من انه يلزم ان يكون فعل
العبد خيرا من فعله تعالى ايهام ومغالطة ولو صرحنا وقلنا ان بعض معلولات
الثانية خير من معلولات الاول لم يمكن ابطال ان ذلك كيف وكثير من العقلاء
والمحققون قائلون بذلك والفرق بين ما يكون المعلول الاول
فاعلا لثانية وما يكون آلة ثم لم يمكن ان يقال في الصورة الاولى ان
العبد اذا كان فاعلا كان اشرف وخيرا من عمله ولا يجوز ان
ينعكس الامر وليس ببعيد وليس ما يخشى فيه كذلك فان غاية ما يلزم
ان يكون المعلول الاول الذي هو غير العبد انقص في الخير واسفل في
درجات الشرف من المعلول الثاني الذي هو فعل العبد ولا محذور
فيه والحق لو ثبت ان معلولات الاول كلها متساوية في الخير يشبهها
لزم المحذور والحق لوجوب كون الايمان انزل مرتبة من مساوي خلق
الموجودات والانزال من المساوي لشيء انزل من ذلك الشيء وهم يجد
والله تعالى فضل بعض معلولاته على بعض وكرم بعضهم دون وفرق بينهم
بالاصطفاء والاصطفاء وعدمه وهو من ضروريات دين الاسلام
المصنف قدس سره والشكر على مقدمات الايمان اعلم ان الايمان

له اسباب ومقدمات يتوقف وجود الايمان عليه وله مسهلات ومقربات
لا يتوقف وجود الايمان عليه لكن يسهل به ويقرب العبد بسببه وهو المسمى
باللطف والله تعالى كما فعل مقدمات الايمان كذلك فعل مسهلاته وربما علم
ان الله تعالى لو لم يفعل شيئا لم يترتب الايمان على سائر المقدمات والمسهلات
ففعله تعالى ذلك اللطف الذي علم ان العبد لا يختار الايمان الا عنده اعظم
نعمة واكبر احسان فان انتفاء المقدمات يترتب عليه انتفاء الايمان
ولا يترتب على وجودها وجوده بخلاف ذلك اللطف فان الايمان يدور
معه وجودا وعدما فالنعمة العظمى في الشكر وحسنه هو ذلك اللطف و
لعل المصنف اراد بالمقدمات ما يتناوله على سبيل التغليب والمسامحة

قال الوارد بلفظ يخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو
يمكن ان يقال بان المراد خالق الجواهر والاجسام وهما يصلح للتمدح فان
ما يعظم عند الناس وقعه ويبهر العقول خلقه من جملة الجواهر والاجسام
كالسماء والارض ولقد اشير في كلام الله تعالى الى تعظيم خلقهما واشتمالهما على
دقائق الحكم وبدائع الصنع في غير موضع وقس عليه غيرهما من الجواهر و
الاجسام المذكورة في القرآن العظيم والاخبار المأثورة وكذا الاستحقاق
للعبادة فان جميع ما يستحق العبادة عند الناس داخل في الجواهر والاجسام

ويمكن ان يقال المراد بخلق كل شيء خلق اكثره فان العمومات ربما يستعمل في الكثير
الغالب اما مجازا كما هو الظاهر او حقيقة كما ذهب اليه بعضهم ومن المعلوم ان
خلق اكثر الاشياء على استحقاق المدح والمدح والعبادة ويحصل ان
صيغة العموم هنا محمولة على ما يقوم مقام الكل اما من جهة عظم موقعه وكبر
شأنه او لكثرة عدده وتوفر مقداره وههنا وجه آخر وهو ان يكون
المراد في الخلق هو التقدير وتعيين مواقعه وحدوده وارزاقه وآجاله
والمكنة وازمنته الا ما لا يحصى ولا شك انه خالق كل شيء بهذا المعنى حتى لا فعال
العباد فانه هو الذي قدره وحدده لا يتجاوزون في افعالهم الاقدار
والحدود المضروبة لها وهذا اعلم لجميع الاشياء وزيادة والعلم
يصلح للتمدح ويدل على استحقاق العبادة وذكر بعض الافاضل
ان الخلق هنا بمعنى الايجاد المطلق اعم من ان يكون بواسطة او بلا
واسطة فيصح اسناده حينئذ لكل شيء بهذا المعنى العبد وهذا غير الاسناد الى
السبب فانه مجاز في النسبة وهذا ان كان مجازا فهو في الطرف
لا في النسبة وان لم يكن مجازا ثم اعلم ان هذا الاستدلال
اما بناء على العموم الذي تضمنه الكلام الكريم فهو مما لا شبهة فيه عند من يقول
بثبوت صيغة العموم ولا معنى للاستدلال عليه بالتمدح والاستحقاق

واستحقاق العبادة وامّا بالقرائن المفيدة للعموم سواء كان قطعيا او ظنيا
فما فائدة التمسك بالقران مع ان ازالصيغة وجوهر اللفظ لا يفيده الا تفننا
عن اثبات ان للعموم صيغة والاستظهار باتمام الدليل على الذهابين
ويحتمل ان يريد تحصيل اليقين بالعموم ولما لم يحصل بمجرد اللفظ على شئ
من المذهبين تمسك بالقرائن ونقول هذا الدليل منقوض بان الله تعالى
شئ بحقيقة الشيئية ولا ينكره احد ممن يؤمن بالله والرسول والان تارة
اليه فلا يكون به وليس مخلوقا له فبطل عموم هذه اللفظة فان قلت
غاية ما في الباب ان يكون هذه اللفظة عاما مخصصا وهو حجة في الباقي
قلنا قد عرفت ان الكلام ليس في عموم هذه اللفظة بحسب الوضع وانما
الكلام في افادة القرائن له فاذن نحتاج في الجواب الا ان يوجه
لا يفيد تخصيص العموم ببعض افراده فيما نحن فيه بالتمدح واستحقاق
العبادة اذ ربما كان خلق بعض الباقي بعد التخصيص مفيدا للتمدح و
الاستحقاق المذكور ولا يجب ان يخصص على الوجه الذي قيده المستدل
من انه خالق لا فعال نفسه قلنا ان نقول مثله كما اشرنا اليه ثم من الظاهر
على التعبير ان التقييد الذي توسل المستدل بابطاله الى اثبات العموم
وزعم ان التقييد مستحضر فيه واذا ثبت بطلانه ثبت العموم بدل على شغافه

وتحمل مجاوز للحد وحمق مفرط وما اشبهه بقول من قال انا رفع بعض
الطيور احد رجله عند النوم لانه لو رفع رجليه معا سقط ولك
قوله تعالى قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار والجواب عنه قد
علم في الآية الاولى وربما تمسك لعبد الله وهو ام جعلوا لله شركاء
خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ الى اخر الآية وجه
التمسك ان الكاف وقع كاف التشبيه موقع المصدر لا المفعول
ولو كان الامر كما نقول كما يقول المعتزلة لكان كل احد قد خلق مثل
خلقه في الجملة هذا ما اشار اليه في شرح المقاصد وفيه نظر اما اولا فلان
كون الكاف في قوله تعالى كخلقه واقع موقع المصدر لا المفعول غير ذلك
ولا ترجيح لاحدهما على الآخر لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى واما
ثانيا فلان ذلك الذي ذكره مبني على ان يكون المراد من التشبيه هو
الاشتراك في اعم العام وليس كذلك بل المراد من التشبيه هو
الاشتراك في الصفات الخاصة المشهورة للمشبه به الا ترى ان
الشيء لا يشبه بالبدر في الوجود والشمس لا تشبه بالمعدوم في
الامكان وهو مما تقرر في موضعه ولو تنزلنا عن ذلك فالقرينة دالة
على ان المراد من المشابهة ما يكون سببا للاشتباه ومزلقا للاقدام

العقول في مرتبة التوحيد وعدا المرء في الهوية الاحدية الاشتراك حيث
فرع عليه تشابه الخلق واما ثالثا فلان دعوى ظهور المصدرية دون
المفعولية لغو لا وجه له لبيان الدليل عليه اذ لو اكتفى في التشبيه بمجرد الاشتراك
في اعم العام لتوجه ان يقال على مذهب الاعتزال ان مخلوقه غيره تعالى
ايضا مثل مخلوقه تعالى في الوجود والامكان كما يمكن ان يقال ان خلقه
مثل خلقه وايجاده مثل ايجاده ولو لم يكتف في الاشتراك بمجرد المفهومات
العامة لم يتم الدليل ايضا فلا ادري لاي وجه بنى الدليل على المصدرية دون
المفعولية وقوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود
ممكن من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض
والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شئ اذ لو رفع
لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر فالمعنى ان كل شئ خلقناه فهو بقدر
ان كل شئ مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس
بقدره بما مرحنا اليه من كون الشئ اسما للموجود او مقيدا به ان دفع
ما قيل انه لا بد من تقييد الشئ بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم
يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشئ عليه وح لا يبقى
فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقناه خبرا او صفة على انه لو سلم

التقييد بالمخلوق فالفرق ثابت لان الخبر يفيد ان كل مخلوق له بخلاف الصفة
كذا في شرح المقاصد وانما قيد الموجود بالممكن لئلا يلزم خلق الواجب تعالى
ولا يخفى ان المقرر عند المتكلمين ان الشئ يساوق الموجود والتقييد
اذن بالممكن تقييد من باب الاضمار واذا اضمر فلم لا يجوز ان يضمر
ما يوافق مذهب الاشعري الاشاعرة بل يمكن ان يضمر ما يوافق مذهب
المعتزلة كقولنا كل شئ خلقناه خلقناه بقدر بل هو اضمار شائع
وله امثال مثل قوله كل حيوان يذبح بالسكين اي كل حيوان
يذبح يذبح بالسكين فكان الاولى ان لا يخصص بالممكن بل
يبقى على اطلاقه فيكون الواجب تعالى مستثنى عن العموم من باب تخصيص
العمومات وهو راجح على الاضمار فينبغي ان يعلم كون المختار قراءة النصب
معلوم من خارج فان السبعة قرأوا بالنصب وقراءة الرفع شاذ
بعد ثبوت قراءة النصب وكونها مختارة مثبت كون جميع الموجودات
الممكنة مخلوقة له تعالى والا فتقرير الرفع لا يفيد الا بل يفيد خلافه فتعليل
كون الموجودات الممكنة مخلوقة له تعالى وقراءة النصب وكونها مختارة تعليل
من باب الان وعكسه كما ذكره من باب بيان اللم ولا يرد ولو
قيل بان اصل قراءة النصب لما كانت متواترة امكن الاستدلال

بها على الملك ثم لما ثبت الملك بها ثبت ترجيحها على القراءة الاخرى لانها
يوهم خلاف الحق فيكون القراءة الاولى مختارة ولو كانت القراءة
الاولى لا يدل على خلاف الحق كما لا يدل عليه لا يلزم من ذلك كونها
مختارة لكان ممكن لكنه يتوجه المعارضة بان يدل بالقراءة الاخرى
على خلاف المدعى ونقول انه ثابت فالقراءة الاولى ماولة بتخصيص العموم
بغير افعال الحيوان والمختار هو القراءة الثانية لان الاولى تحتاج الى
تخصيص ولا فصل بينهما وتوهم ان دلالة العموم من باب المنطوق
دون المفهوم بخلاف الثانية فانها من باب مفهوم الصفة ساقط
لان الدلالة على المفهوم عند الاكثر ارجح من دلالة العام على كل فرد
ولهذا يجوزون تخصيص المنطوق بالمفهوم على ان القصدى لاثبات
كونها مختارة بهذا الوجه يقتضيه مع ثبوته ظاهرا لا يرتاب فيه وانت
خبير بان ما ذكره من التفسير الاول لمعنى انا خلقنا كل شيء متلبسا بقضاء
سابق وهو القصد الاولي والارادة القديمة عندهم فيكون الفعل
الاول محذوفا مفسرا بفعل ثان ويمكن ان يكون المحذوف فعلا غير
مفسر مدلولا عليه بالقرائن كقولنا انا احسنا واتقنا كل شيء خلقناه
بقضاء سابق بحيث لا ترى فيه الخلل ولا يتطرق اليه الفساد ولا مجال لاحد

ان يعيبه ويطعن فيه او ارسلناه وحكمناه بقضاء سابق على وجه لا يتغير
ولا يدفع ولا يحتمل التبديل والرد فيكون الفعل المذكور صفة عاملا
للنصب وخلاصة الثاني انا خلقناه متلبسا بتقدير وتدبير يوجب انطباقه
على النظام الاصلح والترتيب الاصلح وموافقته للاسلوب الحكيم وتشييده
لتبيان الحق وعلى هذا ايضا يمكن ان يكون الفعل المحذوف غير مفسر بالذي
بزعمونه مفسرا له صفة والمعنى انا قضينا كل شيء خلقناه واوجدناه وحتمنا
متلبسا بتقدير وتعديل لا يتجاوز القدر الصالح ولا يقصر عن مقتضى الحكمة
والمصلحة ومن ان تقدير المفسر اولى من تقدير غير المفسر اذا دلت القرائن
عليه ومن الظاهر ان المقام يصلح قرينة على ما ذكره وعدم تعيين احدهما
باحتمال الآخر مشترك ولئن سلمنا ان المقدر هو المفسر فاحتمال
ان الخلق بمعنى التقدير الذي يجري مجرى الهندسة في العباد قائم ولا يجب ان
يكون بمعنى الايجاد ولعله هو الانسب فالقدر هو التسوية والتعديل
والتطبيق مقتضيات المصلحة والصواب ويمكن ان يكون بمعنى انا قدرنا
حدودها ونهاياتها في اجزائها واعطافها وازمانها في كيفياتها و
احوالها اليه بقضاء سابق وقدر مقدر وكذا احتمال ان يكون الخلق بما
يشمل الخلق بواسطة وهو كثير في الاستعمال وكونه مجازا لا يضر فظهر انه لا يتم

بهذه الآية ويدل على الحصر عطف على قوله صريحا والمعنى ان الوارد
بلفظ الخلق وروده صريحا لا خفاء به كذا ورد ولو احتمل مقرونا بدلالة الحصر
او مستتبعا لها مستفادا منها فان المقرون بدلالة الحصر المستفاد منها
يكون خفيا ضمنيا مقابلا للصريح وحمل الباء للسببية اولى فان الملابسة
والمقارنة بدلالة الحصر لا يدل بنفسه على مقابل الصريح دلالة صريحة بل
يحتاج الى الاستعانة بالمقابلة وانما كان الحصر ظاهرا اذا كان هو ضمير
الشان او مبهما مفسرا لانه لان كان خالق يكون خبرا وافادة الحصر دائر
على الخبرية لان المسند والمسند اليه معرفتان وهو دليل الحصر كما تقرر
واما على التقدير كون خالق صفة لله فالخبر هو الله والمسند اليه هو الضمير
فاللازم حصره سبحانه في المكنى به عنه لا حصر الخالق فيه واما وجه الاولى
ففيه نكتة اما اولا فلان كون العلم خبرا دال الا على الذات المخصوصة كم
بل الاعلام ربما كانت دالة على صفات المدح والذم وربما اشتهر الذات
في ضمن بعض الاعلام بصفة فيحمل العلم على الذات دلالة على تلك الصفة
كما في هذا حاتم وذاك احنف وربما في كتب الرجال المذكورة في كتب الرجال
للمذكور بصفة او كنية او لقب ان هذا فلان ويسمونه باسمه لكونه اسمه
الا على قصة معروفة وحكاية مشهورة او جرح او تعديل واما ثانيا فلان

قولنا هذا المعنى ليس الا هذا المعنى كلام صادق في نفسه صحيح لا فساد فيه
الا انه غير مفيد واذا انضم اليه الوصف حصلت الفائدة كما انه بدون
الحصر كان كذلك فان قولنا هذا المعنى هو هذا المعنى الكذا واذا اضيف اليه
الصفة صار مفيدا فلا يجب ان يكون الحصر بالنسبة الا الصفة فقط كما انه
محل الخبر بدون الحصر لا يجب ان يكون بالنسبة اليها بل يمكن ان
يكون بالنسبة الا المجموع اي مجموع الموصوف والوصف وهو لا يفيد
المطلوب فان انحصار الذات المعينة الموصوفة بالوصف المذكور فيما
مرجع الضمير وما كنى به عنه لا ينافي تحقق الصفة في غيره فان قلت انحصار
الذات المعينة مع الوصف فرع لا يحتاج لاداة الحصر بل يمكن استفادته
من مجرد الحمل ايضا فان الذات المعينة اذا حملت على شيء انحصرت فيه وانحصار
الجزء في الشيء يوجب انحصار الكل اعني مجموع الموصوف والصفة فيصير اداة
الحصر لغوا قلت لا نسلم ان جميع اجزاء الكلام واساليبه يجب ان يكون مفيدا
لا غنى عنه بل اللازم ان يكون للكلام فائدة وههنا الفائدة متحققة
ومن اين ان الحصر المستفاد من هذا الاسلوب يجب ان يكون بحيث
لا يستفاد بدونه لو سلم ذلك في الادوات كالا واخواته على ان
هذا الاسلوب وهو تعريف الجزء له فوائد اخر غير الحصر ولعل الحصر من فوائده

الجزء م

التي منشأ وجوده ولا يكون مقصود البليغ ولو صح هذا الورود ان ذكر
لفظ العمل لا فائدة فيه ولو لم يذكر في الكلام وقال هو خالق لافاد الحصر
سيما بعد تكرر ذكره سابقا واما ثالثا فلانا نسلم ان الحصر يجب ان
يكون بالنسبة الى الصفة لكن لا نسلم انه يجب ان يكون بالنسبة الى
صفة الخلق فقط والاظهر انه بالنسبة الى جميع الصفات المتوالية من
كونه خالقا بارئا مصورا والحصر في هذا المجموع فيه سبحانه فان غيره
لا يجمع بين الخلق للاشياء والايجاد بريئا من التفاوت واعطاء
صورها وكيفياتها واليه قد فسر كثير من المفسرين الخلق في هذه الآية
بتقديرها وتسويتها على مقتضى الحكمة وعلى هذا سقوط الاستدلال ظ
وقد اعترف في شرح المقاصد بضعف هذا الدليل حيث قال وفيه
ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وبعمل العبد خاصة
قوله لكم والله خلقكم وما تعملون يرد عليه ان هذا انما يتم لو كان ما مصدرية
وهو ممنوع لجواز ان يكون موصولة وكون ما موصولة لا يحوج الى كثرة
الاضمار وهو ما يحتاج اليه لو كان الضمير والعائد بالنسبة الى الموصول
واجبا وليس ذلك الا في العائد المرفوع واما في المنصوب فلا وكون
المعنى مقتضيا للعائد داعيا اليه لا يوجب لحذف المرجوح فان المفعول

الصريح وكثيرا من متعلقات الفعل حاله هذه وان السامع ربما يشتاق
اليه وينتظره ولا يكون تركه مما يورث الاضمار والحذف في الكلام وكلام
اهل العربية في وجوب الاضمار والحذف مبني على داع لفظي ولا يرجع الى حجة
معنوية على ان كون المصدرية بحثه عن الحذف غير ظ بل عند بعضهم
يحتاج الى عائد اليه وما قيل من ان ما تعملون عام على تقدير الموصولية
يشمل نفس العمل ايضا لان العمل يعم الافعال الوجودية التي هي من قبيل
الاثار القائمة بالغير ونفس التاثير والذي يقع عليه العمل بالمعنى الاول
هو الاصنام والاجسام وشبههما واما الذي يقع عليه العمل بالمعنى
الثاني وهو العمل بالمعنى الاول الذي هو محل النزاع ولما كان اسم
الموصول عاما تناول المعمولين ومحل النزاع داخل في الآية على تقدير
الموصولية وسخيف جدا اما اولا فلان الموصول انما يدل على العموم
على تقدير تسليمه لو لم تكن قرينة العهد قائمة واما على تقدير قيام
قرينة فالمشهور عندهم انه يحمل على المعهود دون العموم والشمول
والمعهود الذي سبق الكلام له وابتداء الحكاية لا الى ان انتهى الى هذا
اللفظ هو الاصنام التي كانت لقوم ابراهيم ع واما ثانيا فلان العمل هنا
ان كان بمعنى الاعمال التي هي من الاثار القائمة بالالات من الحركات

والهيئات التي وقع النزاع في صدورها من العبد او انه لو كان اسم الموصول
عبارة عن الاصنام لا محة فان الذي يقع عليهم العمل بالمعنى المذكور ولم
يكن للعموم مجال وان كان اعم من ذلك فنقول على تقدير المصدرية
ان كان الكلام على العموم اي خلق جميع اعمالكم من التاثيرات والاثار
لزم ان يكون التاثير الذي هو امر اعتباري ايضا مخلوقا له تع وهو باطل
فان الخلق بمعنى الايجاد ولا يطلق على امر عقلي ول الامر الاعتباري سواء
كان بمعنى وجوده الذهني او الرابطي وان لم يكن على العموم كان
اللازم خلق بعض اعمال العبد ونحن نسلم ذلك فان الفعل الاضطراري
الذي لا يكون العبد خالقا له وانما يخلقه الله سبحانه فيه الان
كالنمو والتنفس ثابت لا ينفيه احد فان قلت نختار الشق الاول ونقول
على تقدير المصدرية وارادة العموم انما يلزم خلق التاثير لو كان
للعبد عمل بمعنى التاثير ونحن في صدد ابطاله بهذه الآية واذا انحصر
الاعمال بمعنى الاثار وحكم بخلق الله تع له ثبت مطلوبنا وعلى تقدير
الموصولية لو ثبت للعبد فعل بمعنى التاثير لكان من جملة الاعمال
وتناول العمل ولا يلزم ان يكون متعلقه محكوما عليه بخلق الله تع اياه
فثبت المط وهو يستلزم ان لا يكون للعبد عمل بمعنى التاثير فيكون

ثبوت التاثير للعبد مستلزما لعدمه وهو باطل قطعا ولا يلزم في الآية تناقض
فان نحو اثبات العمل للعبد انما هو بالمعنى الاعم وليس الاعم والاعلى الاخص
صريحا وانما يلزم تناقض فيما يلزم من الآية على تقدير ثبوت التاثير للعبد لا
مفهومه على انه لو لزم في مفهومه ايضا لم يقدح في مقصودنا لجواز ان يكون
الباطل وثبوته مستلزما لاشتمال الآية على التناقض قلت في نقول
على تقدير الموصولية انما تكون اللفظة عامة للاعمال التي هي محل النزاع
ان لو تحقق للعبد عمل بمعنى التاثير الاعنه التقييد ولا ينصرف اليه عند
الاطلاق واما العمل هو مثل الصلوة والصوم والدفع والحرب وما اشبهه
واثبات ان العمل يطلق على نفس التاثير ايضا دونه خرط القتاد
وقد ظهر من ذلك ان لا بد ان نختار كون كلمة ما مصدرية ونمنع
العموم في هذه اللفظة فان عموم المصدرية غير معهود ولا ادعاه احد من
علماء الاصول وما يتوهم انه في قوة المضاف وهو يفيد العموم توهم فان
غايته ما يلزم ح كون بعض افعال العبد مخلوقا له تع وهو لا يفيد المط
وربما يتمسك بالآية على وجه آخر وهو انه على تقدير الموصولية يكون
الاسم الموصول الذي يقع عليه العمل عبارة عن نفس العمل لا غيره من
الاجسام والاصنام اذ لا تعهد لتقدير العمل ونسبته لغير الاعمال كقوله تع

يعملون الصالحات ويعملون عملا دون ذلك ومن يعمل صالحا فلنفسه واذا
كان منحصرا في الاعمال التي غير الاجسام وهو عام تناول محل النزاع لوجاء
اطلاق العمل على الامور الاضطرارية التي لا تدخل تحت القدرة ولو لم يجز الحصر
في محل النزاع وعلى تقدير المصدرية في الامر كذلك ويجاب بان تقديره للعمل
الا الاجسام تكلف شائع كما في انه سبحانه يعملون له ما يشاء من محاريب
وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات وقوله ان اعمل سابغات
وعمل البرود التزيد والحبس والقصيدة شائع وانكار عدم انحصار العمل
في الاحداث مكابرة ولما كان العمدة في هذا فالتمسك بالعموم لكن وكذا
ظهور الامر على تقدير المصدرية اذ لا عموم لما له امكن احتج على علمه
بما في القلوب من الدواعي والعقائد لم يمكن ان يكون المعنى الاعلم بذات
الصدور من الضمائر والعقائد وشبهها من خلق تلك الضمائر والاسرار
وعليه مبني الاستدلال وعلى ان الضمائر والاسرار التي هي ذات الصدور
من الاعمال الاختيارية التي هي محل النزاع ولما جعل خلقه له دليلا عليه ثبت
المطلوب لانه لا يستدل بالباطل الذي لا يوافق الواقع سواء كان مناط
الاستدلال هو الخلق فقط او الخلق مع كون الخالق لطيفا خبيرا فانه لابد
من كون الخلق ثابتا البتة على التقديرين بخلاف المقصد الثاني اعني

الاستدلال بالآية على نفي كون العبد خالقا لافعاله بطريق الاستدلال
بنفي اللازم على نفي الملزوم فانه يتوقف على كون الاستدلال بالخلق
فقط على العلم وهذا الاستدلال من القبائح الواضحة والمجازي الفاضحة
اما اولا فلانه استدلال بالاحتمال اذ كما يجوز ان المعنى المذكور لحكمه
الآية كذلك يحتمل ان يكون المعنى الا يعلم من خلق الاشياء البديعة كالسموات
والارض والانسان والحيوان وغيرها مما يشتمل على بدائع الحكمة ولطيف
الصنعة ودقيق الفطرة ما تسترونه في ضمائركم وهو الحكم فان خلق تلك
الاشياء يدل على احاطة تامة وعلم واسع وخبرة شاملة ومن كان له هذا
العلم العظيم الواسع فما تظنونه بهذا القليل الشاذ الذي تحته صدوركم او
لا يعلم من خلقكم وهو لطيف يغور في بواطن الاشياء الخفية ويدخل المداخل
التي تصعب الوصول اليها خبير بما في خلقكم وهو الحكم من الاعضاء والاجزاء
وخبير بالامور العظيمة والاسرار الغامضة بما يجري في خلقه وعليه وعلى هذا
يحتمل ان يكون مجموع الامور الثلثة من الخلق واللطف والخبرة دليلا واحدا
وان يكون لكل واحد دليلا على حدة وهنا احتمالات اخرى تجده من يراجع
التفسير ويغوص في معاني القران واما ثانيا فلان كون الضمائر والاسرار
من الاعمال الاختيارية التي هي محل النزاع ممنوع فان الخواطر والدواعي لا تزال

انما هي بوقوع مواقعها انه سبحانه في القلب ويخلقها الله في باطن الانسان ولا
مدخل لقدرة العبد وانما يحسب الافعال قبيحها العلوم الكسبية النظرية
والمعتقدات وذلك بالتوليد واما غيرها فهي علوم اضطرارية يعطيها الله سبحانه
عباده ويجليه عليها كما صرح به شيوخ المعتزلة وكذلك الالام والشهوات فانها
ايضا مخلوقة له تعالى والاستدلال به على العلم بها فلا دلالة في الآية على المطلوب
اصلا واما ثالثا فلان الاستدلال بالآية على عدم كون الخلق ملزوما للعلم
وقد عرفت انه غير لازم ويمكن ان يكون الملزوم مجموع الخلق واللطف و
الخبر واما رابعا فلانا سلمنا ان الآية دالة على كون اسرار العباد مخلوقة
له تعالى وانها من جملة محل النزاع فيجوز ان يكون الخلق اعم من ان يكون
بواسطة او بلا واسطة والخلق بهذا المعنى يصح الاحتجاج به على العلم مع منعه
التجرد كما تقرر عند الحكماء المحققين من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وهم يستدلون على علم الواجب بمعلولاته بوسائط بعيدة فلا يلزم ح
ان يكون الخلق بهذا المعنى واقعا وهو غير المدعى والمعتزلة قائلون به
وبعضهم احتج بقوله سبحانه ربنا واجعلنا مسلمين لك فهذا انما يتم اذا كان
الجعل المتعدي لمفعولين بمعنى الخلق والايجاد المتعلق بالمفعول الثاني
هذا غير مسلم بل الظاهر ان مجرد الترجيح والتوفيق والعادي لذلك الشيء يكفي لصدق

جعله والتيسير الاخر انه يصح للمؤدب انه جعله تلميذ الفلاني عالما بالعربية
مع انه غير فاعل له ويصح انه يحكي للانسان انه جعل حديقته نخلا
ولا يحكم احد بكونه مجازا ولا خطأ مع اهل العرف كلهم يعتقدون ايجاد
النخل ومفيض الصور والنفوس الانسانية عليه هو الله تعالى واذا
تتبع الاثار المأثورة والكلام الذي يوثق به لم يشك عاقل بانه وجدا
انه لا مجال للتاويل بالتاديب المذكورة لكثرة وشيوع كما في شرح
المقاصد لكم والقراح واما ثانيا فلانه لا يخفى الانسان منها بطائل ثم
لا يخفى ان الاستدلال بقوله تعالى واجعله رب رضيا لم يقع في موضعه
فان الرضا هو فعله تعالى لا فعل العبد هو الافعال التي وعد عليها الرضا فكما
يحتمل ان يكون المراد بهذا الدعاء مسئلة تلك الافعال التي تترتب عليها
الرضا كذلك يمكن ان يكون المراد به مسئلة رضوان الله تعالى وقد جرت
العادة من المسلمين ان يطلب الله تعالى ان يرضى عنه ومن اين لهم
ان السؤال هناك يتعلق باستلزام الرضوان دون نفسه والقول بان
الرضا بعد تلك الافعال لا حاجة الى سؤاله وقبلها قبيح او طلب للمحال
منقوض بشيوع سؤال الناس اياه حتى الانبياء والاولياء ووقوع
الاجماع على صحته وتاويله بحيث يرجع الى سؤال الافعال معلوم البطلان

لمن تتبع مواقع هذا السؤال وتامل فيه على اصول العدلية الاشارة
وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر هذا
مكابرة صرفة وتحكم فان حذف مثل هذا من النكات ومحاسن اللطائف
ولو ذهب احد ان يقول افعل ما لا بد فعله لكان تخييلا قبيحا وتشنيع
الذائع الذي لا ينكره الاعمى او معاند ان يكون المعنى افعل ما اريد وانتقم ممن اريد
والمعنى ممن اريد قتله وابقاءه لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت اي
هدايته لا نفسه وكذا الامر فيما يختص بغير العقلاء كقولك كل ما اريد
واشرب ما شئت وبالجملة هذا الكلام سخيف جدا ومن العجائب
ان المحقق التفتازاني تكلم على بعض وجوه الاستدلال بالآيات
كقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به ونظائرهما بالضعف والوهن
بهذه الدلالة الايات المتضمنة لفظ الجعل وهذا يدل على ان صنيعه
هذا ليس من مكابرة بل عن جهل وعناد ثم انه يمكن ان يستدل
بهذه الآية على وجه آخر وهو انه تعالى لم يرد الايمان والطاعات
ممن لم يؤمن ولم يطع فانه لو اراد ذلك منهم لفعله فيهم ومن قال
بان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعات منهم قال بانه خالق لافعالهم
بلا فصل بين الامرين كما انه يكفي في التقرير الاول انه اذا ثبت

افتقر

انه خلق الايمان والطاعات لزم ان يخلق غيره من الكفر والمعاصي لعدم
القائل بالفرق   ويعتبر ما ذكره قوله كل من عند الله صدر الآية وجزءها
هكذا وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا
هذه من عندك وفي هذه الآية ارادة النعمة والبلية بحسب امور الدنيا
كالخصب والجدب اذ لو كان اعم من ذلك لزم ان ينسب الطاعة الصادرة
عنهم الى الله تعالى ومن المعلوم انه صلى الله عليه وسلم لم يرد وما يخلق لا بلا واسطة كما تقوله
الاشاعرة او اعم من الذي بواسطة وبغير واسطة كما هو مذهب العدلية
وان ينسب المعصية الواقعة منهم الى النبي صلى الله عليه وسلم اما بالفاعلية ولا معنى له
وايضا لم يكن من اليهود والمنافقين يقول بصدور معصية عن النبي صلى الله عليه وسلم
واضافة ذنبه اليه بهذا المعنى واما بالمعنى الاعم من الفاعلية وغيرها بحيث
يشمل ما ينسب اليه مثلا على سبيل التطير والتشاؤم والتقابل بين الاول
والثاني ح ان في الاول لم يرد فاعلية تعالى عن مدخلية النبي صلى الله عليه وسلم وتجرده عنها
وفي الثاني يراد مقارنة تأثيره وايجاده لها وسببية اياها فهو ايضا
لان احدا منهم ما كان يقول بان ذنبه ومعصيته بشؤمه صلى الله عليه وسلم ولا هو مما
يروج عند اوليائه والموافقين له على رايه والمنتحلين لمذهبه ومما يدل
على ان مصداق الحسنة او اصابة المعصية والسيئة ولو ادعى احد وقال

اللهم اغفر للسيئات التي اصابتنا واجزنا على الطاعات التي اصابتنا
والكثير عليه على ان الحسنة والسيئة في القرآن مع لفظ الاصابة لم
يستعمل الا فيما ذكرنا دون الطاعة والمعصية على ما يظهر بالرجوع
وقد روي ان اليهود قالوا منذ دخل محمد المدينة نقصت ثمارها وغلت اسعارها
ثم قال سبحانه قل كل من عند الله يبسط ويقبض حسب ارادته فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثا يوعظون به وهو القرآن فانهم لو فهموه
وتدبروا معانيه لعلموا ان الكل من الله او حديثا ما كبهائم لا افهام لها
او حادثا من صروف الزمان فيها فيعلموا ان الباسط والقابض هو الله تعالى
ما اصابك يا ايها الانسان من حسنة من نعمة فمن الله تفضيلا منه وان لكل
نفيل الانسان من الطاعة لا يكافي نعمة الوجود فكيف يقتضي غيره ولذلك
قال صلى الله عليه وسلم ما احد يدخل الجنة الا برحمة الله ولا انت قال ولا انا وما اصابك
من سيئة من بلية فمن نفسك لانها السبب فيها لاستجلابها بالمعاصي
وهو لا ينافي قوله تعالى قل كل من عند الله فان الكل منه ايجادا وايصالا غير
ان الحسنة احسان وامتنان والسيئة مجازاة وانتقام كذا في تفسير
البيضاوي ومن هنا ظهر ان الاتيان لا حجة فيها لواحد من الاشاعرة
والعدلية وبهذا ظهر فساد ما في شرح المقاصد من ان الظاهر من هذه الآية

امتنان

ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله تعالى
ومشيته لان منشأ الاحتياج الى الامكان او الحدوث مشترك بين
الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل فما لهم لا يفقهون ذلك فمعنى هذا يكون
قوله تعالى بعد ذلك ما اصابك من حسنة الى آخر الآية واردا على سبيل الانكار
اي كيف يكون هذه التفرقة او يحمل على مجرد السببية دون الايجاد
وتوفيقا بين الكلامين انتهى وذلك من وجوه الاول ان ظهورها ادعى ظهوره
لا وجه له اصلا وقد عرفت ان الظهور ولكنه بالعكس مما ذكره بل ما ذكره
من المعنى ليس صحيحا اصلا الثاني ان تعليل الظهور من الآية بما ذكره من
الدليل وهو اشتراك منشأ الاحتياج لا معنى له لانه لو تم دل على صدق
كون الكل من عند الله في نفس الامر لا على ظهوره من الآية الا ان يريد
به تعليل نفس ذلك المقال العام لا ظهوره من الآية والثالث ان هذا
التعليل في نفسه هذيان فان الامكان او الحدوث علة الاحتياج
الى المؤثر لا الى مؤثر واحد معين على انه لو سلم فالحاجة الى ذلك المؤثر
الواحد لا ينافي في ذلك الذي ادعينا من اسناده الى غيره فانه اليه تعالى ايضا
الى الله تعالى بواسطة ولا يلزم من ذلك الحاجة الى ذلك الواحد الرابع ان
المراد بقوله سبحانه قل كل من عند الله لو كان مجرد ما ذكره من ان تلك

الامور بخلق الله تع ومشيته لم يكن منافيا لقول من يقول للسيئة هذه من
عندك فانه انما اراد بذلك انه لشومك وباستحقاقك بذلك
لمجاورتك لنا ولا ينافي هذا صدوره من الله تع بل المراد انه من الله تع
بل المراد انه من الله بدون مدخلية التطير والتشام واستحقاق لجار
فبهذا يحصل التنافي والتقابل بين قولهم وقوله تع ويؤيده ما ورد من
نفي العدوى والطيرة وهو كثير في الاخبار والآثار وعلى هذا لو حمل قوله
بانه من الله على انه تع بواسطة او انه بقضائه وتقديره دون خلقه وتاثيره
تحصيل المكنة الايه وانه على اي تقدير لا بد من ارادة انه بلا مدخلية التطير بالجار
وقرب المنزل والدار وبعد التقييد به يحصل المقابلة على اي معنى حمل صدور
تلك الامور من الله تع والخامس ان حمل الآية الثانية على الاستفهام
الانكاري حمل بعيد ولهذا لم يلتفت اليه احد من المفسرين والايه لا نظير
له في القرآن العظيم ولا نظير له على ان دخول الاستفهام على كلمة
الشرط او الموصول الذي له معنى الشرط مع ترجيح دخول الفاء في جزوه
غير صحيح لان كلا منهما له صدر الكلام وان جوزه بعضهم في همزة الاستفهام
فويل لمن افترى على الله كذبا السادس ان سببية العباد للسيئات
ان كان من جهة كونهم محل لها موضوعا لها او انها فهي موجودة في الحسنات

الايه فلا منع للتفرقه اذ مع ان هذا يجري في السيئات التي هي البليه العاجلة
كالجدب والقحط وان كان من جهة الاستحقاق والمجازات فعندهم ان
ان الاستحقاق عقلا للسيئات والعقوبات والاستحقاق الشرعي
والعادي مشترك بين الحسنات والسيئات على ان استحقاق المعصية
وجعلها مكافاة على عمل آخر لا يحصل معناه الا على اصول المعتزلة التكلف
بعيد ولكن لك بهذا ان تعلم ما في كلام البيضاوي من الفساد حيث قال
ان السيئة مجازاة والحسنة احسان وامتنان فانه ان اراد بالمجازاة
ما هو بحسب العقل فهو ممنوع عنده وان اراد ما هو بحسب الشرع فهو مشترك
بين الحسنة والسيئة فان الحسنة يقع اليهم مجازاة ومكافاة للعمل عند
جميع اهل الاسلام بل هو ضروري للدين وانما الخلاف في ان المجازاة
هل هو مقتضى العقل اولا وكذا السيئة والحق ان هذه الآية ظاهرة
فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من الحسنات لا يوجب الجزاء والثواب عقلا
وانما هو مجرد تفضل ووعد منه تع وعد عباده به منا منه عليهم بخلاف السيئات
فانه يحق بها عليهم الجزاء او العقاب عقلا   وما بكم من نعمة فمن الله
ظاهر موقوف على ان النعمة اذا اطلق تتناول الايمان والهداية والعمل
الصالح فان اسناده الى الله تع بانه منه لا يصح بان ينتهي سلسلة اسباب

الفاعليه اليه ولان يكون بتمكينه واذنه ولا بان يكون بتدبيره وصنعه ولطفه
بان لا يمكن حصوله الا بوجود اسباب وآلات يخلقها سبحانه و
يسوقها الى العبد وعلى تقدير امكان حصوله به وبها لا يحصل ولا يقع
اختيار العبد عليه فكما لا يها وانت خبير بان كل ذلك في المنع اما
اطلاق النعمة على الايمان فلقوله تع وما لاحد عنده من نعمة تجزى وقد
وقع الاتفاق على انه في شان بعض من يؤمن ويعمل العمل الصالح فان
كثيرا من الشيعه يروي انه في رجل من الانصار يكنى ابا الدحداح و
جماعة من العامه اليه يردون ذلك وفي الصحيح انه عم قال في جنازته كم
من عذق لابي الدحداح في الجنة وبعضهم يجعلونه في ابي بكر ومن اصحاب
هذه الاقاويل لا يعتقد فيمن نزلت الآية في شانه انه خال من الايمان
والعمل الصالح بل يعتقد له كمالا عاليا فيهما فلو ان النعمة ينطلق عليها
عند الاطلاق لم يحسن ان ينفي عن النعمة بدون تقييد واما عدم
صحة الاسناد الى الفاعل البعيد بانه منه فكذا اليه فان من ينعم عليه الامير
يجوز ان يقول له ان هذه النعم من السلطان واليه اهل العرف يسندون
الشيء من الى المادة البعيدة فيقولون الزجاجة والبيضة من البيضة واذا
صح النسبة الى المادة البعيدة فلم لا يصح ان يسند الى الفاعل البعيد

وايضا قد ينسب الفعل الى الآلات البعيدة عندهم كالباعث على الفاعل
الفعل والمحرض عليه وكالسبب الذي لا يباشر ومع ذلك يكون
الدية عليه فالفاعل البعيد اولى وقال الله تع مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا
نارا فاذا جاز نسبته الى غواية الخطيئات بالجملة من فاعل ما نحن فيه بطريق
اولى وقس عليه البواقي ومما يؤيد ان نسبة نعمة الايمان اليه تع بانه
منه باعتبار اللطف ودلالته قوله تع بل الله يمن عليكم ان هديكم للايمان
ولم يقل ان خلق فيكم الايمان بل هذه الآية ظاهرة في نفي الامتنان والا
لكان الواجب الامتنان بخلق الايمان بدل الهداية اليه   كتب في
قلوبهم الايمان اليه انما يدل على المطلوب اذا كان الكتب بمعنى الايجاد وكان
الايمان من المتنازع فيه وقد عرفت ان الثاني محل النظر واما الاول
فلا وجه له فان من يتقن ان حقيقة الكتابة هي الايجاد حتى يلزم ان من
كتب شيئا فقد اوجده فهو لا يستحق الخطاب بل هو مجاز اما من الاثبات
كما هو زعم الاشاعرة واما من التصوير والتمكين والايجاد ما تقرب منه
فيتعين عليه كما هو زعم العدليه   وانه هو اضحك وابكى اي لا يخفى
ان هذا الدليل مضحك ومبك فان اسناد الاضحاك الى كل عجيبة دالة
كل منها بالاعاجيب والدواعي الى الضحك شائع وكذا اسناد الابكاء

في النوائب والمصائب ودعوى كون كل ذلك مجازا تحكم واذا صح اسنادها
الى هذه الاشياء مع ان جميع ذلك ليس بفاعل انه فيصح اسناده اليه
اليه وان لم يكن فاعلا قريبا   هو الذي يسيركم في البر والبحر هذا ايضا
دليل على عجيب حال المستدل وبديع شانه فان المسير هو الذي
يدل على الطريق ويصاحب المسافر ويكون هو شانه وخطرا من غائلة
القاطعين للطريق وغيرهم من الاعداء واما موجد السير وخالقه فلم يرد في
معانيه اللغوية ومن العجب انهم لا يستدلون باسناد القتل والاحياء
الى العباد على خلق الحيوة والموت في مثل قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا
وقوله ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وامثاله كثيرة ويستدلون
بمثل هذه الآية والحق ان المراد بالتسيير هو خلق اسباب السير فاعليا كان
السبب اولا او غيره من المراكب والحمولة والزاد وتامين السبيل من
قواطعها من الجن والانس وغيرهما من اصناف الخلق   ما يمسكهن الا الله
يمكن ان يحمل هذه الآية على ان الطير من الاجسام الثقيلة فهو بطبعه يميل
الى السفل ويسقط لولا حفظ الله تعالى اياه من السقوط وليس المراد ان عدم
السقوط فعل اختياري بل هو مستند الى فعل اختياري للطير كما ان عدم الغوص
في الماء للسابح مستند الى الفعل الاختياري من دفع الماء وتماسكه وتحريكه يديه

وسائر افعاله في الا التقلب والتخلص والامساك المسند اليه تعالى عبارة عن خلق
هذه الاعمال الاختيارية في الطير وانت خبير بان الامساك حقيقة هو القبض
على الشيء لمنعه من الحركة وليس خلق الدفع والقبض والبسط وما اشبهها
في الطير امساكا له لغة فلا بد من المجاز كما يمكن ان يكون مساويا عبارة عن
الخلق المذكور مجازا يمكن ان يكون عبارة عن خلق الآلات والاسباب
والقوى التي تمكن الطير من فعله ذلك في ذات الطير وفي الهواء ولا ترجيح
لاحدهما على الآخر وفي شرح المقاصد ان التمسك من هذه الآية انه الوجه
لوقوف الطير في الهواء ومع انه فعل اختياري من الحيوان فان اراد
بالوقوف سكونه في الهواء كما هو ظاهر اللفظ فلا معنى له فان الطير لا يسكن
في الهواء وليس مدلول الآية ان الله تعالى يسكنه في الهواء ويوقفه وان
اراد عدم سقوطه فليس من الافعال الاختيارية والمتعسف ان يحمله على ما ذكرنا
لكنه تعسف جدا   ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على
لا يخفى ان التقدير والمشية لا يستلزم التاثير والايجاد مباشرة بل معنى
التقدير هو العلم بمقاديرها وحدودها وما يصلح لها وتدبيرها على وجه لا يخرج عن
تلك الحدود ولا يتعدى المقادير المقدرة في اعمالها واجالها وما اشبه ذلك
ومن المعلوم قطعا ان الله قد علم ان كل احد ما ياتي باختياره وما يذر من الافعال

وقدر لها اسبابا داعية والات تمكن من فعلها ودواعي وشهوات يبعث بها اليها
ومنعها باسباب قدر حده ونهاية الزمان واجال يصلح للمنع للتجاوز عن
تلك الحدود والتعدي عن تلك المقادير كما ينضبط المصالح ولا يعم الفساد
فهذا التدبير الذي قد علم منه قطعا ان العالم بجميعها يجري على هذا المجرى المعين
في مقادير مصالحها وفسادها وخيرها وشرها ولا ينقص عنه ولا يزيد عليه
هو التقدير وهذا المعنى لا ينكره احد من اصحابنا ولا احد من المعتزلة الا من
جهل لوازم معنى ما يقول ولا يفطن لها في خفية وليس الكلام مسوقا
لتصحيح مذاهب العوام من امثال اولئك الانعام وظاهر ان هذا القدر لا
يفيد الايجاد والتاثير مباشرة ولا يدل على محل النزاع [illegible]
فافهم ذلك فان المشية لا يدل على الفعل والمباشرة للتاثير الا اذا زيد
وشيء ولا يتفق الا عند الخصم فظاهر واما عندنا فلما ذكرنا من ان الفعل
عبيدنا وقوانا وذواتنا افعال لا واعمالا فيما يتعلق بنا ولا يوجد فعلها
فذاك انما هم يفعلونها   ولها تاويل عام لكل ما ذكرنا غير الآيات والتي
المذكورين بل اكثرها يكفيني لعدم احتياجها الآيات المذكورة الا ان دليل
حتى يوافق مذهب العدلية بل لا طائل له ظاهرا فارجع وتامل
فتبارك الله احسن الخالقين صيغة الجمع يدل على ثبوت متعدد من جنس

الخالق والتفضيل يدل على خالق غير المفضل حتى يكون مفضلا عليه
واخلق لكم من الطين ان كان الخلق بمعنى التصوير والنقش والتسوية
لمناسبة بمعنى التقدير الذي هو من المعاني الخلق لم يكن قبيل ما نحن فيه و
هو الاستدلال بالآيات التي تتضمن الفاظا موضوعة بازاء الايجاد
والتاثير وان حمل بمعنى الايجاد والتاثير يكون تعلقه بمفعوله وهو مثل
هيئة الطير من جهة شكله وصورته فاما ان يكون مثل هيئة الطير عبارة
عن نفس ذلك الشكل والتشبيه للشكل بالشكل فالخلق لها باعتبار
خلق اسبابها من الحركات والقبض والبسط والجذب والدفع ونحوها
مما يتوقف عليه الشكل والصورة التي ذهب في الطين لا النفس الهيئة
فان الحق ان افعال العباد لا يكون الا سببا لحدوث الشكل لا محدثا
وفاعله لكن الحق ان الضمير المجرور في انفخ فيه والمرفوع في قوله
فيكون طيرا لا يرجع الا الى المثل الا بطريق الاستخدام ونحوه فان النفخ
في محل الشكل والهيئة في الشكل وكذا انما يكون طائرا وان كان عبارة
عن ذلك الطين المصور بصورة الطير لم يمكن ايقاع الخلق بهذا المعنى عليه
وتعليقه به مجازا فان محدث صفة الشيء لا يقال انه خلق ذلك الشيء فلا يقال
للصباغ انه خالق الثوب الاحمر ولا لمن يقيم اود السهم والرمح ويثقفها

انه خلقها واوجدها وعلى التقديرين لا وجه للاستدلال بهذه الآية
فان اسناد الخلق الى الهيئة باعتبار خلق لبس بها او بذي الهيئة باعتبار
خلق هيئة يحتاج الى ضرب من الخروج عن مقتضى الظاهر والانصراف عن سنن
الحقيقة ولم يكن فرق بين المجاز الذي يناط به الاستدلال وبين ما
لا يتاتى معه الاستدلال كان يحمل الخلق على الكسب في الكل او على مطلق
التسبب العادي والحقيقي وان ادعى انه اقرب المجازات فيجب الحمل عليه
كانت المقدمتان على حيز المنع حتى احدث لك منه ذكر هذا الآية
مبنية على ان المراد بالاحداث الايجاد ولا يخفى بعده فان الذكر اما بمعنى
العلم والفهم او بمعنى البيان والشرح واسناد فهم المتعلم الا المعلم بان
الثاني موجد للاول بعيد بل الظاهر ان موجده هو الله تعالى وترتب بعض
العلوم النظرية الى العبد لكسبه له بالنظر والفكر بالتوليد واما ما لا يرجع
اليه فمن انه عند العدلية اليه واما البيان والتفسير فمن البعيد ان ينسب
الا المعين لكلمة من الابتدائية ولو كان الذكر بهذا المعنى لكان ينسب
الى المفسر بالكسر وان كان اليه له وجه فان البيان والذكر يوصل
الا المعين باللام وهاهنا كان اللام الدالة على الغرض لم او الاختصار
دخلت على المخاطب لتؤدي عن ان يدخل على الضمير المذكور اليه استنباطا

لتكرر اللامين وان كان لمعنيين فادخل كلمة من عليه يعني انه منه يبتدئ و
منه ينشأ واللغة اليه لا يساعد على هذا فان الذكر بمعنى التفسير لم اجده
في شيء من اللغة وفي كلام من يوثق به بل الصواب ان الاحداث هاهنا بمعنى
التجديد والاتيان بشيء جديد حديث والذكر هو العلم والفهم والقول
والخبر فيصير الحاصل اسناد التكلم بشيء جديد الى العبد او اللام بشيء جديد له
وكل فعل ينسب حدوثه اليه بلفظ الاحداث فجعله مما نحن فيه لا معنى
وقس عليه قوله تعالى ورهبانية ابتدعوها فان الابتداع هو الاتيان بشيء
جديد بديع وكل فعل ينسب الى العبد ينسب حدوثه اليه بلفظ الابتداع
والاختراع اليه وليس بمعنى الايجاد والخلق الذي هو اعطاء الوجود ولم
اجد شيئا من هذين الدليلين في كتب اصحابنا ولا على احد من المعتزلة ولم
ينسبه صاحب الكشف في شيء من الآيتين على انه دليل على المسئلة وفيه
ومن البعيد ان يكون اصحابه يستدلوا بهما على هذا المدعى ولا ينسب صاحب
الكشف عليه وكان الصواب جعل هذه الدلالات في عداد القسم الرابع
ولعل من لا تميز له من الاشاعرة توهموا ان الآيتين دليلان على
مذهب المعتزلة فالحقوهما بسائر دلائلهم مستظهرا عليهم في الاقتدار
على الجواب واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل

يعلم من النظر في هذا الكتاب من الكتب ان هاهنا ثلث مقامات التي وقع
النزاع فيها ويستدل على كل منها مع قطع النظر عن الآخر الاول
ان الكائنات والحوادث جميعا هل هي مراد الله تعالى او البعض منها دون
بعض الثاني هل هي مخلوقة له تعالى مباشرة وبلا واسطة اولیست مخلوقة
الثالث انها هل هي بقضاء الله تعالى وقدره اوليست كذلك بل بعضها
بقضائه وقدره دون بعض وسيجيء في المتن والكلام هاهنا في المقام
الثاني والدلائل السابقة انما اقيمت هنا دون الثالث فقوله
لما ثبت بالدلائل السابقة اه غير مناسب واستعمالها في المقام
الثالث في المقام الاول ومع ذلك غير صحيح من وجهين الاول ان
الدلائل السابقة لا يثبت ان الكل بشيء سيم قدرا وقضاء وانما
يثبت انها واقعة بتاثره وصنعه بلا واسطة لو سلمت في نفسها
واستلزامها لذلك انما في ان الوقوع بالتسيم قضاء وقدرا لا يوجب
التاويل في الآيات المذكورة فانه يمكن ان يقع الكل بقضاء الله تعالى
ومع ذلك يكون بعض الافعال مستندة الى غيره تعالى وجب
جعل هذه الالفاظ مجازا لم يظهر منه انه سلم العلم والفعل والصنع
والجعل موضوع للايجاد ولم يقدر على منعه ولا على نقله عن احد من اصحابنا

وهذا يدل على بلوغه في الظهور والوضوح الى ان العدالة يات لانهم ركبوا في
المقابلة والمجادلة وانكار الضروريات كل صعب وذلول فلو كان
المانع عن انكاره مجرد كونه ظاهرا واضحا لم يمتنعوا عن منعه ووضعه
فلعل له مرتبة فوق الظهور كما قلنا ثم انه لو كان العمل وشبهه موضوعا
لمعنى يتم الايجاد وغيره من الاعمال التي تقوم بالعباد ويكون مستعملا للخلق
والايجاد لما كان في الآيات المذكورة ومتعلق للعدلية وممتسك
لهم لان اسناد العام المبهم لا يدل على الخاص الا فظهر انه يختص
بالايجاد والتاثير الذي هو خلق حقيقي وموضوع له فنقول هاهنا ما يدل
على مطلوب المعتزلة ولو كان الجعل وشبهه بمعنى الاعم اليه وموضوعا
له كقوله تعالى واسئل القرية من قد ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا
من دون الرحمن الهة يعبدون ولو كان الجعل بالمعنى الاعم من الايجاد
والخلق والفعل المخلوق الذي يوجده الله تعالى في العباد ويستعملا فيه
يصح هذا الانكار لان المعنى الاعم ثابت له تعالى في ضمن الايجاد وقد انكر اله
على قوم جعلهم اياه شركاء الجن ولو كان الجعل اعم اليه لم يكن لاختصاص
الانكار بهم وجه فان الانكار المشترك بينه وبين عباده ودعوى
ان الانكار متعلق بالفاعل دون الفعل بعيد سيما في الآية الاولى

حيث كان الفعل في عرف الاستعمال دون الفاعل في نفس الامر وهو
ان التسبب العادي ان كان بمعنى دوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما
بحسب العادة والعبد سبب عادي للفعل بمعنى دوران الفعل وجودا
وعدما مع قدرته وارادته فالمعنى في الآية الاولى ان من كان سببا
عاديا للاعمال الصالحة ودار العمل مع قدرته وارادته وان لم يكن له
دخل فيه فعمله لا لغيره وهو المنتفع به وان كان بمعنى ان اهل
العرف والعادة يزعمونه فاعلا وسببا وان لم يكن للواقع كذلك
فالمعنى ان من اعتقده اهل العادة خطا انه سبب لهذه الاعمال
الصالحة فانما الفائدة في ذلك يعود اليه لا الى غيره وانت خبير بان في
التعدد والتكلف والركة فالحق في الآية ان المراد بها ترغيبهم الى
العمل وحملهم عليه وهذا المعنى لا يساعده ولا يترتب على ترغيب مثله
من الاسباب العادية فائدة ووجود هذا الترغيب وعدمه على سواء
هذا في غير لفظ الكسب اما من زعم ان لفظ الكسب موضوع في
اللغة لما اصطلح عليه الاشاعرة ومن كيد وحده وهم وهو زعم بعيد
ردي جدا وكيف يمكن ان يدعى ان اهل اللغة كانوا تصوروا هذا المعنى
الاصطلاحي ووضعوا واستعملوا هذا اللفظ بازائه مع ان اصحاب هذا المذهب

لم يقدروا مذ احدثوا هذا المذهب على تلخيص ذلك المعنى وتنقيحه وتصويره
على وجه يمكنهم ان يعبروا عنه بحد يضبطه كما يظهر ذلك لمن وقف على كلامهم
واما على راي الامام فيمكن ان يكون المراد امام الحرمين فان
المشهور نسبة هذا المذهب اليه ويمكن ان يكون المراد الامام الرازي
فان المحقق التفتازاني ذكر ان كلام امام الحرمين يدل على خلافه
عنه ونسب الى الامام الرازي لا محيص عن الآيات الدالة على ان
العبد فاعل لفعله الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعي موثر
في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى ولا فرق بين هذا المذهب
ومذهب المعتزلة فانهم ايضا ينسبون ويذهبون الى ان قدرة العبد و
داعيه مخلوق لله تعالى كما اعترف به في شرح المقاصد وانما يتحقق الفرق
بين هذا المذهب ومذهب المعتزلة اذا قالوا بان قدرة العبد وداعيه
مخلوق له تعالى والاشاعرة تارة ينسبون على المعتزلة هذا المذهب كما
هو المنقول عنهم ونقله المحقق وتارة ينسبون اليهم الاستقلال المحض
ليتم دليلهم عليهم فانه لولا فرضهم الاستقلال لم يتم الكثير دلائلهم
عليهم ثم الكلام من الاستقلال الذي ينسبونه اليهم ان القدرة
مستقلة ولا حاجة بعد القدرة الى ضميمة من غير العبد وان كان

وان كان القدرة من غيره وان الارادة والداعي من العبد وفيه ان
كون الارادة والداعي من العبد لا يعلم من كلامهم ولا دليل عليه وابو الحسين
البصري واتباعه صرحوا بكون الداعي من فعله تعالى وغيرهم لم ينقل منهم في
ذلك شيء والامام زعم ان قول ابي الحسين بكون الداعي من الله وكونه
مع ذلك في مذهب اصحابه في ان الفعل موجد لفعله ولم ينقل منهم انهم
يزعمون ان الداعي من العبد ولو كان ذلك مذهبهم وكان المنافاة
من هذه الجهة لم يكن لوجوب الفعل بالنسبة الى الداعي مدخل في المنافاة
وانما المنافاة في اسناد الداعي اليه تعالى ثم انه لم ينقل من ابي الحسين انه
جعل الداعي من الله بل انما نقل منه ان الداعي يوجب الفعل وان الفاعل
القادر يحتاج في ترجيح فعله الى الداعي وحكم بمنافاة هذين الامرين لكون
العبد موجدا لفعله فكون التناقض بين قوله وقولهم من جهة كون
الداعي من الله وعدمه لكان عليه ان يصرح به فظهر من ذلك كله ان
الاستقلال بمعنى عدم اسناد الداعي اليه تعالى لا وجه لنسبته الى المعتزلة
سواء كان اصحاب ابي الحسين ام غيره والذي يظهر من كلام صاحب المواقف
في تحرير المذاهب وضبطها ان المعتزلة لا يقولون بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة
العبد واستناد الثاني الى الاول ومن المعلوم انهم يقولون باستناد العبد

لا الله تعالى فهم قائلون باستناد قدرته الى الله تعالى اما بلا واسطة او بواسطة
كما وكل ذلك خبط وغلط ونشأ العصبية والهوى والتحكم وقلة الحياء فان
المعتزلة والاشاعرة متفقون على ان القدرة خلقها الله تعالى في المكلف
ولم يخلقها في الجمادات فان الانسان جعل نفسه قادرا بعد ان لم
يكن قادرا وانه جعل نفسه من اول الخلقة قادرا على حمل الاثقال و
ان الله تعالى جعلها لازمة لذاته صادرة عنه ابدا وكذلك الممكن من الزكر
صادرة عنه ابدا ولو كان الفرق بينهم وبين الاشاعرة بهذا المعنى
كان المخالف بينهم في امرين احدهما ان القدرة صادرة عن العبد عندهم
لا الله سبحانه وعند الاشاعرة صادرة عنه تعالى دون العبد وثانيهما ان
فعل العبد صادر عنه دونه تعالى عندهم وعند الاشاعرة بالعكس من ذلك
اشتهر الاول كاشتهار الثاني بل الفرق بينهم وبين الاشاعرة في
المقام الثاني حسب وبين جمهور المعتزلة وابي الحسين في ان الفعل بعد
وجود الداعي هل هو واجب بالنظر الى العبد او ليس بواجب بل يجوز تركه
من قبل نفسه كما يجوز تخلف الفعل من قبل الموانع وبهذا ظهر ان قول
بعض الاشاعرة بان الله تعالى يخلق في العبد القدرة والدواعي واما يوجب
الفعل لا يتميز عن قول المعتزلة بان العبد خالق لفعل نفسه الا بان الفعل

واجب بالنظر الى العبد او غير واجب وبرد عليه ما استدلوا به على
بطلان مذهب المعتزلة من العقل والنقل حتى ان العلم التفصيلي اما ان يرتموا
فيما ذهب اليه المعتزلة وقس عليه نقائض الارادتين وهلم جرا الى
ان ينتهي الى عدم صحة الشكر على فعل الغير وكذا قوله تم خالق كل شيء اما
ان سائر مذاهبهم ايضا ولا ينافي مذهب المعتزلة ايضا وهكذا الى ان ينتهي
الى ما تواتر معناه من ان الكل بمشية الله تعالى وتقديره كما ظهر بالتمام النظر
في تلك الادلة فليتامل فضل تامل حتى ان قولهم بهذا المذهب لا يتميز عن
مذهب جمهور المعتزلة ولا عن مذهب ابي الحسين الا في مجرد ان ولا يلزم
بالنسبة في نفس المعنى والمهية والعجب انهم يبطلون مذهب ابي الحسين ويشنعون
لا التشنيع من القول ولا ينسبون الامام المذكور واتباعه اليه مع اتحاد
القول فتامل واجب بانا سلمنا ان فعل العبد بارادته
تعالى لكن هذا الجواب يحكم الفساد بالنسبة الى الآيات الدالة على التوبيخ
فان مجرد موافقة الفعل لارادة العبد من دون ان يكون له مدخل في
الفعل لا يصح ان يقال له لم فعلت كذا وما منعك ان تفعل كذا الى غير
ذلك ولو صح ذلك لصح ان يقال الانسان لا لطول القامة ولم لا تحرك
ولم اعتمدت على الارض وكيف تنمو وتسمن او كيف تذبل وتهزل وهكذا

لا نظيره ولك سير مالا من وضع جملا على جبل فان جميع ذلك افعال مع
تركه من العبد لعدم قدرته على التاثير فيه وموافقة صفة اخرى له من شكله
ولونه وثقله وان لم تكن تلك الصفة مؤثرة في الترك ولا فرق بين
ارادة الموافقة لترك الايمان وفعل الكفر مع عدم تاثيرها فيه وعدم تاثيرها
ايضا وبين تلك الصفة في انهما ايضا موافقة مقارنة وغير مؤثرة واما
الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته فلا يصلح جوابا ايضا فان مجرد
الموافقة لا يصح للترتيب المذكور الا ترى انه لا يصح ان يقال من كان
من الاقرع فليشعر ومن كان من بني اسرائيل فليهود ومن كان مصيره
الى الجنة فيؤمن ومن كان مصيره الى النار فليكفر ولو كان الامر على هذا
المنوال لكان التعليق بمشية الله تعالى اولى واقرب في قبول اهل العقول
فمن يجوز ان يقال فمن شاء الله ايمانه فيؤمن ومن شاء الله كفره فليكفر
الى غير ذلك مما شاء الله ان يفعلوه الى غير ذلك ومن المعلوم ان الكل عند الله غير
صحيح ولا مقبول عندنا ولا العقول واعلم ان المحقق التفتازاني اذا اجاب
عن الآيات الدالة على التوبيخ بما حاصله ان ذلك يجب مع الجهال
الذين لا يعلمون هذه المواقع التي خفيت على حذاق علماء القدرية فكيف
بالجهال وهو صحيح لانهم لا يعلمون كيف تلك المواقع المخفية حتى يجيبوا

ويعتذروا بانا انما تركنا الايمان لان المواقع واعوانها لا تساعد
فيتبع عليهم الالزام وانت خبير بان الالزام والتوبيخ المذكور
لو صح باعتبار جهل المخاطبين لتطرق هذا الاحتمال الى كل توبيخ ولا
كل حكاية وخبر فيحتمل ان يكون التوبيخ على ترك الايمان مثلا لا لقبحه
بل لان المخاطب يحسبه قبيحا وان الخبر عن الواقعة المعينة لا لصدقه
بل لان المخاطب يحسبه صادقا الى غير ذلك نعم انما يحسن
الخطاب اذا كان بناء على جهل المخاطب بحقيقة الحال التي تمنع منه
الجواب لم يحسن للمتكلم اعلام حقيقة الحال وانها لا تمنع فانه
بمنزلة تعليم الجواب وتلقينه ايضا فان في الآية من العلم تلك الحقيقة
وان العبد لا تاثير له في الفعل فلو وجب ان لا يكون تلك التوبيخات
الواردة في الآيات والروايات متوجهة الى هؤلاء فلا يكون من
اهل السنة واصحاب الحديث والذين يزيدون عن الدين
دون ان يرجعوا عن هذه المسئلة ومن كان من اهل الشرك و
ارباب الملل معتقد الملك المسئلة لا يصح توبيخه بمثل هذا التوبيخات
ومخاطبته بذلك الخطاب وهذا مخالف للاجماع المسلمين فانهم لا يقولون
في ان امثال هذه تصح لمن توجه الى كل من كان على الكفر والفسق ولم

يزال الوعاظ والخطباء والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر الذين
يقيمون شرائع الدين ايمانا واحتسابا ويقرؤون قوارع الآيات
وزواجر الروايات على الفساق والكفار في زمن النبي والاسلام ولا يخصونها
بمن يعتقد الاعتزال ويجهل الحق في خلق افعال العباد ولهذا سكت
الشارح عن هذا الجواب لكنه اظهر الجواب عن الشق الاول على وجه توهم
انه جواب عن النوعين معا واما الامام فاكتفى بالمعارضة بالآيات
الدالة على مذهبه ولم يتوجه الى آيات مخصوصة وذلك ان الاكتفاء بالمعارضة
انما يتاتى بعد قبول التاويل او بعد بيان ان شيئا منهما لا يقبل
التاويل والا لم تكن المعارضة صحيحة فان ما لا يقبل التاويل اذا
عارض ما يقبل التاويل وجب ابقاء الاول على حاله
وصرف الثاني عن ظاهره كما هو المقرر المعهود بين العقلاء
واجيب بان ما سبق من ان هذه كلها كما قد عرفت حقيقة الكسب والتاثير
لا يرجع الا الى كون العبد محلا للفعل كما انه محل للنمو والذبول
والهزال والدفع وما اشبهها وان القدرة التي يثبتونها مقارنة لها
من دون تاثير لها في الفعل ولا في الترك كما ان النمو والذبول المقارنة
القدرة من دون تاثير لها فيهما فكما انه لا يصح الامر والنهي بالنمو والذبول

وغيرهما وان كانت القدرة مقارنة لها كذلك لا يصح الامر والنهي
بالافعال المذكورة ولا يستحق عليه المدح والذم والوعد والوعيد
والاثار والاعتبار وفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكميين
ومن يحذو حذوه فانهم يمكنهم ان يقولوا فائدة الامر والنهي انما هي
وجوب الفعل وانما يستحق العبد عليه بهذه الامور وهي ان العبد
لما كان فاعلا موجبا بقدرته ودواعيه وكان لا يتم داعيه وارادته
التي هي عين الداعي او غيرها الا بهذه الاسباب سواء كان لها
بدل يقوم مقامها او لم يكن ظهر لتلك الامور المعتبرة للداعي والمحققة
له فائدة تامة ولا فرق بين ان يكون الداعي من فعل العبد او من فعل غيره
وقيل لا معنى على مذهب الجبرية للتوبة والندم فانه لا يتصور
ندم احد على فعل غيره ولا توبة منه وكذلك على فعل نفسه اذا كانت
مباديه الموجبة له بالوجوب السابق من فعل غيره او من فعله لا باختيار
ويمكن منع ان الندم لا يتصور على فعل الغير اذ قد يكون كذلك اذ
الندم حالة طبيعية غير اختيارية لا يوصف بالقبح والحسن كالحسرة
والحزن حتى يمكن ان يكون الندم عن الفعل المذكور عبثا ولغوا لا فائدة
فيه فيقبح من العقلاء وقد يبلغ قبحه فيقبح من العقلاء وقد يبلغ قبحه الامر به

لا يجوز العقل صدوره منهم ولو فرض انه امر اختياري فلعل فيه قوله
كرهوه من ارتكاب مثله او ترتب ثواب عليه فان في الندم على
القبيح ثوابا واجرا كما تقرر عند المتكلمين من اصحابنا وغيرهم ولا يصح
ارتكابه وان اريد ان الندم فعل لا يتصور الا بالنسبة الى الفعل
لكون ذلك سواء كان طبيعيا او اختياريا وان يتصور الحزن والغم
فيه فلا بد من بيانه وبداهته ممنوع بل قد يعلم ان الانسان ربما يفعل
افعالا لا محبة له عليه الغضب ولا يملك نفسه في ايقاعها حتى ان بعض
الفقهاء يذهبون الى رفع الحرج عنه فيها لكون مباديه الموجبة له من غير
فعله مع ان الانسان يندم على مثله ويقع في موقعه ثم الندم
على فعل الغير كما هو مذهب الاشاعرة كانه بديهي البطلان لان
تصور الحزن والغم عليه كندم زيد على فعل عمرو وحزنه عليه فان
الاول غير متصور بخلاف الثاني والقول بان ما لا يتصور الندم
عليه هو الفعل القائم بغيره والقائم بالنادم يتصور ندمه عليه وان
لم يصدر عنه ظاهر البطلان فان الوقوع من السطح لا يتصور ندم
الانسان عليه وان لم يكن الوقوع فعل غيره فكذلك السهو والعزال فان

فان ندم من قام به هذه الافعال غير معقول وربما يتصور ندمه على الفعل
القائم بالغير اذا كان صادرا عنه كالافعال التوليدية الا ان يقال انما
يندم على احداث الفعل التوليدي في الغير وهو قائم بالنادم ولا يندم
على المولد واما الفرق بالكسب ومقارنة القدرة فقد عرفت انه لا يرجع
الى طائل وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من
المتنازع اي يعني ان هذه الآيات انما تدل على قيام هذه الافعال بالعباد
وليس النزاع فيه ولا يدل على ايجاده لها فان الاسناد لا يتوقف
على ايجاد المسند اليه للمسند كما في جاع زيد وذبل الاعشب وذلك وان
لم يكن منافيا للايجاد كما في قولنا امات الله واحيى ورزق وهدى وما اشبهها
وهذا انما يرد لو كان الاستدلال بمجرد اسناد الافعال الاختيارية
للعباد لهم وهو غير مسلم فتعلق الاستدلال في الآية الاولى لم يقع باسناد
الايمان اليه بل المراد الاستدلال باسناد اقامة الصلوة اليه وهي
فعل العبد واطلاق اقامة الصلوة على كون العبد محلا للصلوة بعيد وكذا
ارادة الاستمرار والدوام عليها او ترويجها وتشهيرها بعيد غاية
البعد لا ترى انه لا يصح اطلاق اقامة الحيوة الا العبد والمعظم الاستدلال

بقوله الآيات وفي الآية الثانية اسناد الوسوسة الى الشيطان وهي
وان كانت عبارة عن حديث النفس والفكر الردي لكن المراد بها هنا الافعال
وايقاع الارادات والعزائم الخبيثة والاعتقادات الباطلة والتخيلات
الحاملة على القبيح المانعة من الحسن وايقاع شبهها في القلب وعلاج
تحقيقها ذلك من فعل الله ولا يقوم بالانسان ولا يتصور ههنا فعل
للشيطان يعني احداث التخيل الحامل على العقيدة الباطلة
والارادة الردية والثبات فعل له كحديث نفس الشيطان بحيث يعتقد
احوال قلب الانسان ولم يكن له دخل في تلك الاحوال تغير
بل الكلام ما ذكرنا من انه اما ان لا يكون له فعل قائم به بغيره بالوسوسة
او يكون الفعل القائم به هو احداث الخيالات والعزائم في القلب و
يعبر عنه كحديث النفس تشبيها لها الفعل به في الخفاء والغيبة عن الحواس
الظاهرة ولا يتصور ايجاد امر غير ما يقوم بالانسان وغيره له
واحداثه يكون قائما بالشيطان واما ما بين الايتين فلعله
من جنسهما ومثلهما في انه كما اوقع في ايجاد العبد لفعله ولا ضرورة في
حمله على آيات تتضمن اسناد الفعل الى العبد فحسب حتى يرد عليه انه لا يدل
على محل النزاع والنصوص اذا تعارضت لم تقبل منها ما

وانت خبير بانه تسن وتبيانه فيما سبق ان طائفة من النصوص التي
تمسك بها العدلية غير قابلة للتاويل و لم اقف لعبد على نقل تمكين
التمسك به من جانب المجبرة لا يكون الوجهان فيه مشكلا فيتين اوما
يوافق العدلية في ... المسكه ... يمكن على بعد ان يكون اشاع
لاما ذكرنا من ان ما تمسك به العدلية غير قابل للتاويل في بعض
المواد بخلاف ما تمسك به المجبرة كما اشرنا اليه ... منها ...
لولا استقلال العبد لبطل المدح و الذم ثم اقول هذا الوجه تغيير ما
ذكرنا سابقا بقوله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والتهديد
الا انه حذف تقص ما فيه من بحث و اضاف بعض ما لم يذكر فيما سبق
من ارسال الكتب اذ وكانه ورد فيما سبق من حيث الآية فالآية
على ما ذكر لانه كان لقصد و الآيات التي يمكن ان يستدل بها وعنها
او برد من جهة ان افعال ثبت تحققها ضرورة من دين الاسلام
بل الملل كلها فان اهلها مطبقون على تحقق المدح والذم لا انه ذكر
ولا يخفى ان هذا الفرق و تكثير الوجوه والدلائل بمعونة غير مستحسن من جهة
شناعة الشناعة والبشاعة وكذا قوله ما يقع باختيار العبد اعاده
لقوله والضرورة قضت باستناد افعال الى ... وجيب بانه

الرسل وانزال ...

انه ورد على المجبرة النافين لقدرة العبد ثم لا يخفى ان هذا الجواب اما ان
يكون مبنيا على تسليم الحسن والقبح العقليين او على منعه فعلى الاول
نقول حاصل هذا الجواب ان العقل يفرق بين الجزاء على الفعل من
مصاحبة القدرة الغير المؤثرة المعطلة والمقارنة لها وانه يصح عنده
تحقق المدح والذم والامر والنهي لاجل ذلك بالاول ولا يصح
عنده تحققها بالثاني وفيه نظر ظاهر فان الاشاعرة جازمون و
مصرحون بانه على تقدير القول بالعقليين منهما لا فرق بين الجبرين
والعقل اليه قاطع به و لا يشك ذو عقل في انه على تقدير تحقق
الحسن و القبح في الافعال بدون وضع الشارع لا فرق بين الجبرين
ولا امتياز واليه قد صرحوا بانه اذا لم يستقل العبد بفعله بل احتاج
الى داع من فعل الغير يجب عنده فعل العبد كما هو مذهب ابي الحسن
لم يحسن المدح والذم والثواب والعقاب ونظائرها ولم يكن
فرق بينها وبين مذهب الاشعري في الجبر من جهة بطلان تلك الامور
و قبح تعلقها بالافعال وادعوا براءته تلك المساواة بينها على تقدير
كون العقل حاكما و جعلوا الفرق تقسيما على مذهبهم و بطلانها على مذهب
الاشاعرة تحكما باطلا يعرف العقل بطلانه بلا توقف ونظر ومن الجب

انه اذا علم بقبول بطلان الفرق بين ان يكون العبد فاعلا مع شائبة
الوجوب وعدم الاستقلال وبين ان لا يكون فاعلا اصلا فلم
يعلم بطلانه بين ان يكون العبد فاعلا ولا يكون مصاحبا لشئ معطل
معزول اولا و على الثاني يكون الجواب مبنيا على الفرق بين الجبرين
في جواز ان يصطلح الشارع على المدح والذم على الجبر الخالص والجبر الذي
يصاحب شئ معين غير جائز بل ولا الفاعل له وعدم جواز الاول معتبر
عند تمامه ... لما ذهب اليه بعضهم من امتناع التكليف بالمحال وان
لم يكن قبيحا فبفساده ... لان تعليق المدح و شبهه بالجبر امر معقول
لا محذور فيه ممكن عقلا قطعا و اتفاقا وما ذهب اليه بعضهم من امتناع التكليف
بالمحال انما هو في المحال الذي لا يتمكن من تركه مع ان فيما ذهب اليه وجوها
من الخلل والبطلان وان كان مبنيا على قبح العقلي فلا معنى لذلك عندهم
لانه خلاف مذهبهم والمفروض ايضا ان ليس الكلام فيه وان كان
مبنيا على قبح الشرعي فلا دليل في الشرع يدل على عدم تعلق التكليف والمواجهة
بالجبر المحض والمصحوب بما لا اثر له ومن رام الفرق فقد حاول ما لا يمكنه
الا ان يقول الاجماع دل على بطلان تعلق التكليف وما يتبعه بالجبر
المجرد دون الجبر المصحوب و ذلك ان القائل بالجبر المحض لا يسلم الاجماع

الرسل وانزال

على بطلان تعلق التكليف به لكونه من جملة المسلمين القائلين بان التكليف
الشرعية فان قلت لعلهم يستدلون على الفرق بالنصوص الدالة
على عدم التكليف بالا استطاع وليس في الوسع يدل على نفي الجبر
المحض ويدل على القدرة فقط ولما دل العقل و النقل على بطلان
القدرة المؤثرة ثبت القدرة الغير المؤثرة قلت لما جوزتم ان يكون
القدرة المجردة عن التاثير و يسمى مع ذلك قدرة فلا ان يجوز تسمية
الحالة التي بها يوجد محلها اضطرارا قدرة فان تمسك بان القدرة التي
نقول بها تتعلق بالترك ايضا او تتعلق بالفعل بخلاف الجبر المحض فانه
لا يتعلق بالترك ايضا اجيب بان الحالة التي تسمونها قدرة فاقدة
للتاثير وان تعلق بطرفي الفعل والترك والحالة التي نسميها قدرة مؤثرة
وان لم تتعلق بطرفي الفعل والترك و يكون الاول اولى بان يسمى
قدرة بالنسبة الى الثاني ذلك المكابرة بل الثاني اولى والحق لا معنى
لكون القدرة عندهم متعلقة بالضدين وبالطرفين فان الكسب في
الوقوع في اي طرف كان واقعا فهو المكسوب و القدرة الكاسبة في
الكسب فكما لا كسب للطرف الغير الواقع كذلك لا قدرة عليه ولو تكلف
المتكلف ان يجعل القدرة الكاسبة مشتركة بين الفعل والترك

تشبث بما سبق من القدرة الحادثة بشرط الكسب الذي من جهتها تأثير
الفاعل المختار فهي غير مشتركة والمحال اليه منها مشتركة متعلقة بالطرفين
لكن مشتركة بالجبر المحض فان فيه حالة بكلا الطرفين بتأثير المجبر كالمرتعش
فانه كل ما خلق الله فيه الحركة ارتعش وكل ما لم يخلق لم يرتعش
ودعوى الفرق تحكم على ان الاشاعرة مصرحون بان القدرة التي
يثبتونها مختصة بالواقع من الطرفين فالكلام ساقط عن اصله
على ان المدح والذم قد يكونان لما ان اراد به ان المدح
والذم بجميل الصورة والشكل واللون يكون باعتبار المحلية وكذلك
المدح والذم عبارة عن الوصف بالجميل وبما يوافق الطبع والحسن
وليس الكلام في المدح والذم بهذا المعنى فانه لا شبهة في عدم استلزامه
بالاختيار والقدرة بل المراد به بالمدح هنا بالذم ما يساوق
اللوم والعتاب والتوبيخ وبالمدح ما يفاد من التحسين والانعام
والاستزادة والترغيب وان اراد به المدح والذم بحسن الاخلاق
وقبحها فانه يلام عليها فمن المعلوم ان الاخلاق الحسنة والذميمة
تتناول جميع الغرائز التي يمكن المدح او الذم بها فلا يبقى لها معنى
الا ان يرجع الى ما يجري الاحتمال الاول من حسن الصورة والهيئة وقبحها

وقد عرفت ما فيه ثم ان الخلق والملكة ان لم يكن امرا اختياريا حدوثا و
بقاء فالكلام فيه كالكلام في الاول فان المعلوم عليه لا تقييد ولا تحسين والاستزادة
ثم لو لم يكن صدور الافعال عنها اضطراريا توجه المدح والذم بالمعنى
المذكور على نفس تلك الافعال دون مباديها وان كان اختياريا
توجه المدح والذم لا لنفسها باعتبار انها مولدة عن افعال النفس
وسيجيء توجه المدح والذم على الفعل المولد فظهر انه لا يمكن ان يوجد
ويتحقق مثال توجه المدح والذم بالمعنى الذي كلامنا فيه الا المحل من
حيث انه محل الا بعد ان تثبت قاعدة الكسب ومن المعلوم انه قد
[illegible] قد انما يريد بها تحقيق مثال يكون على هذه القاعدة بعد وان
ثبت محل النزاع والا فبعد ثبوت محل النزاع يكون المدح والذم
باعتبار المحلية ان كان المراد بالمحلية ان كان المراد بالمحلية المقابلة
للفاعلية وهو يحصل في صورة الكسب الذي يقول به الاشاعرة ان كان
المراد بها ما لا يتحقق فيها بل ما يخص المحل الذي لا يكون موجدا ولا كاسبا
والمراد بالفاعلية ما يتم الكسب المصطلح لم يتحقق له مصداق لا قبل ثبوت
محل النزاع ولا بعده   وان الثواب والعقاب لما كان
فضل الله كما قد تقرر عند الاشاعرة وتكرر في هذا الكتاب ان عقاب

من لا يستحق العقاب في ذلك النظر لكن لا اختيار له انما يكون ظلما ومنعها
للتصرف في غير موضعه وقبيحا بناء على المحصل من النظر ونشا من الالف بالعادات
والا فالمالك للشيء الذي ابدعه واخترعه له ان يتصرف فيه كيف شاء
ولا يرد عليه اعتراض ولا يسئل انه لم فعل ذلك وانت خبير بان الكلام
انما هو في مثل عقاب المضطر قبيح عقلا وليس في انه قبيح شرعا اذ لم
يرد نهي وما يجري مجراه في الشرع عن مثل هذا الفعل في حقه تعالى ولا يمكن
الحكم بقبحه ولا يتحصل له معنى الا كذا واذا كان الكلام في قبحه عقلا فتخصيص
نفي قبحه عقلا بالمالك غير صحيح على قاعدة نفي التحسين والتقبيح اذ
على تلك القاعدة لا فرق بين المالك وغيره في انه لا حرج عليه
في تصرفه في الاشياء سواء كان ملكه او غير ملكه فكانهم هو هذا الجواب
على التنزل وتسليم حكم العقل وفرض تلك القاعدة ثم نعود الى عبارة
الشرح فنقول قوله والثواب والعقاب لما كان فضل الله تعالى
لا فائدة فيه الا ان غير المالك ايضا لو اثاب مجبورا وغير مستحق او
عاقبه كان ثوابه وعقابه من فضله فلم يكن فرق بين المالك الذي هو
الله تعالى المالك للاشياء وغيره مع انهم يخصصون هذا الكلام به تعالى وان
اراد بما يثيب به ويعاقب من فعله المعنى انه من خلقه وايجاده لم يصح

عطف الخبر ان في عليه فان ما يثيب به ويعاقب كالنار والحيات والعقارب
ليس بفعل ما حقه الا ان يتمحل ويقدر ان عطفه مضاف في المسند اليه
فيكون المعنى ما يثيب به تماحقه وما وجده والصالة والايقاعه على غير
المختار يتصرف فيما هو حقه ولم يتوجه الثواب والاعتراض عليه و
ح يتوجه انه على تقدير الحسن والقبح العقليين لا يكفي كون ما يثاب
ويعاقب ملكا له بل يجب ان يكون المثاب والمعاقب ايضا ملكه ولم
يتعرض له في الكلام فقصورا [illegible] الا ان لا يكون قوله وتصرف
فيما هو حقه تتمة الخبر الاول وكالتفسير له بل هو اشارة الى قيد آخر والمعنى
ان ما يعاقب به لما كان من معلولاته ومخلوقاته ومع ذلك تصرف
فيه بايقاعه على المعاقب والمعذب بقرينة ان الكلام كان في هذا
النوع من التصرف تصرف في حقه وملكه وهو العبد المعاقب لم يتوجه
السؤال ولم يكن العقاب قبيحا وح ينطبق على المعنى المعهود في هذا
المقام لكنه مشتمل على التعسف التام وقد ظهر من هذا ان قوله فيما
هو حقه ليس المراد ما حقه ان يتصرف فيه كيف شاء فان اخذ هذا المعنى
موضوعا مسلما لا يحسن في هذا المقام لانه المتنازع فيه المجهول الذي
يقصد المنعم افادته بالخبر وليس وراءه معتقد يراد افادته بل المراد به

انه مخلوقه ومعلوله لكن في هذا التعبير ايهام ومن هو خ للمكة وفي وعنه
للعقول الضعيفة فتامل ولا يخفى ان التمثيل المقول لم يجرى في الاحراق
عقيب مس النار لا تاثير فيه لمعتقد ولا ما يجد بل اراد فاسد من وجهين
الاول انه مبني على نفي افعال الطبايع وانه بمجرد جري العادة وهذا
مرغوب عنه ضعيف جدا وان اشتهر بين المتكلمين وذهب بعض ما ثم
فيه ما ثنا وليس هذا محل الكلام فيه الثاني ان خلق الاحراق عقيب مس
النار لا اثر فيه لاحد سيما غيره من سبيته ولا هو مما يتوهم فيه القبح
والظلم وذهب احد من القائلين بالقبح العقلي الى كونه ظلما وقبيحا فهو
التمثيل لا يفيد شيئا الا ان يكون المقصد محض التصوير الذي لا يتوجه
عليه اعتراض ولا يكون قبيحا ومن المعلوم انه كثيرا ما في التمثيل بالامر
المقبول وترك المعقول ولا يخفى انه مما تركه المنقول والمعقول واذا هذه
هذا المقولهم ان المالك الموجد له ان يفعل ما يشاء في ملكه وليس عليه بيان
واعتراض من العقل ولا مقصور في حقه في الشرع فنفي الظلم والحكم
عنه كما معناه انه لا حسن ولا قبح بالنسبة اليه كما شرعا هو كذلك ولا عقلا
اما مطلق او في حقه لانه المالك الذي لا قبح منه شيء ولا يدخل في القبح
شيء يقتضي كونه ظلما منه وقبيحا فهو لا يفعل الظلم والقبيح لانه يعتدي الى الكلام

انه ظلم وانه لم يدركه بل لانه ليس في المعلوم له فرد ومصداق فنفي الظلم
والقبح منه كما كنفي خلق شريك له واجب الوجود او خلق شيء موجود
بالنقيضين والى وفق لهذين المفهومين وهو يتضمن امرين احدهما جعل شيء
موصوفا به وفردا له وثانيهما ايجاده لذلك الفرد وهو لا يجري فان الله كما
نفى الافعال التي تحت القدرة عن نفسه باضافة الفعل المنفي اليه وما لا
تحت القدرة نفاه في نفسه ولم يضف اليه فعلا ينفيه عن نفسه كقوله
لم يتخذ صاحبة ولا ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل
وكبره تكبيرا وقد يدل على بطلانه قوله ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها
غافلون فان هذا الظلم اما ظلم العبد والمعنى انه لا يهلك القرى بسبب ظلم
اهلها وهم غافلون لم يأتهم رسول ولا بيان وذكر وهو يدل على ان الظلم
يحصل من العبد ويسمى ظلما قبل بعثة الرسل وانزال الكتب وهو يكفي
لنا الاشاعرة وعند المعتزلة انه في غيرها يستقل الفعل بقبحه وحمل
الظلم على ما يكون ظلما بعد البعث والارسال بعيد جدا ولا فائدة فيه وظلمه
والمعنى انه لا يهلك القرى ظالما لاهلها وحال انهم لم يأتهم رسول ولا نبيه فهم
غافلون وهو يدل على ان اهلاكهم قبل انذارهم ظلم منه لكن اما ظلم قبيح شرعا
او ظلم قبيح شرعا او ظلم قبيح عقلا والاول لا معنى له في شأنه لكن ومع قطع

النظر عنه ممنوع اجماعا وضرورة فتعين ان يكون ظلما عقلا وحمل على انه
شبيه بالظلم الذي بين العباد في صورته ولهذا سماه ظلما لا معنى له لان
اشتراكه معه في استحقاق الذم والمرجوحية لا يصح تسميته ظلما الا ترى
ان تسمية القتل قصاصا او حدا بالظلم غير صحيح ولو سماه احد به لانكر
عليه واستقبحه جميع اهل اللسان مع كمال المشابهة بينهما فكيف
بهذين الفعلين اللذين لا يشتركان في ايقاع المكروه كجناية كبيرة
كايلامه وشبههما قبل اعلامهم وانذارهم واقامة الحجة على من لم يقع
على انه لا يشهد شبه القاصد بواحد كالايقاع بصاحب صوت بالنغام مع انه
ليس بظلم مطلقا بل قد يكون عدلا كما في ايقاع صاحب موسى بالغلام ومنه
قوله ذلك من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها فيه
للعدل وهم لا يظلمون بنقص الثواب وزيادة العقاب وهذا كالنص في
انه لو زيد في عقابه كان ظلما ولو كان للمالك ان يتصرف في ملكه كيف يشاء ولم
يوصف بالظلم والقبيح لم يمكن توصيف الزيادة في العقاب بالظلم ومن اراد
ما يشبه الظلم من الظلم المنفي فقد عرفت ما فيه واليه فان الله كما كثيرا ما يعطي
لعباده مالو فعله غيره كان ظالما في انه كما يسقمه ويسلط عليه انواع الامراض
والآفات والعاهات والموت والسقوط من شاهق وشدائد النزاع

ولو فعل غيره به مثل ذلك كان ظلما فلا معنى لنفي ما شبه الظلم منه كما ومنه
قوله تعالى وما كان ربك مهلك القرى بظلم واهلها مصلحون ولا يمكن حمل الظلم
ههنا على الظلم الى القرى لمنع قوله تعالى واهلها مصلحون منه ولو حمل الظلم على
الشرك والاصلاح على ترك التباغي والاسراف وحمل بعيد بل هو فاسد
فان اطلاق الاصلاح على جور بعضهم على بعض واخذ بعضهم اموال بعض
واتلاف النفوس والاموال وان قارن انواع الكفر والمعاصي غير
صحيح ويدل عليه ايات فمن جملتها قوله تعالى قد كانت تتلى عليكم آياتي فكنتم
على اعقابكم تنكصون مستكبرين به سامرا تهجرون فقد علل استحقاقهم العذاب
وان لا يرحم جوازهم ولا يسمع استغاثتهم بالكفر بالايات والاعراض
عن استماع الحق وما اشبهه ولم يذكر بغي بعضهم على بعض بالنهب والجرح
والسبي والقتل وما يجري مجراها ومن جملتها قوله تعالى وان يجدوا الا فاجرا
كفارا وهذه الاية وما قبلها تدلان على ان علة العذاب هو الكفر والفسق
دون خصوص عدوان بعضهم على بعض ومن جملتها قوله تعالى فكذبوهما
فكانوا من المهلكين فرتب الاهلاك على تكذيب موسى وهرون في التوحيد
وجميع ما جاءا به ولم يذكر ... ولهم بني اسرائيل بالقتل والذبح وشبهها
ومن جملتها قوله تعالى قبل ذلك فاتبعنا بعضهم بعضا وجعلناهم احاديث

وقوله قبل ذلك فاخذتهم الصاعقة بالحق فجعلناهم غثاء لم يرتب الاخذ
الا على التكذيب والاشراك وقد حكاه قبل ذلك قصة نوح وانه
امرهم بالتوحيد فانكروه ثم رتب عليهم اهلاكهم وقال ولا تخاطبني في الذين
ظلموا انهم مغرقون ومحال انه لم يكن عنهم غير الشرك ظلما ومن جملتها
قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها
فدمرناها تدميرا وقوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت امنة مطمئنة الى قوله
فاخذهم العذاب وكانوا ظالمين وفي هاتين الآيتين دليل على ان الغذاء
منوطا بالكفر وتكذيب الرسول ولو استقريت آيات الكتاب وجدت
ما يدل على بطلان هذا التفسير لكتاب الله تعالى فويل للذين يفترون على
الله الكذب وقد سبق في اوائل هذا المبحث
شبه ما يدل على بطلان القول
بان الهالك لا ينتفع
منه بشيء من النعم
في ملكه

يفترا



